QUENTIN SKINNER

LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO POLITICO MODERNO

II. LA REFORMA

1a. ed.

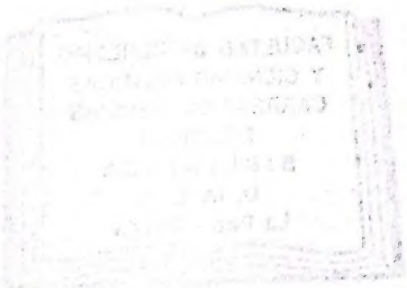
LIBRERIA YACHAYWASI
Cbba.: 4225909
NOV 2012
CODIGO
POL
PRECIO
129.-

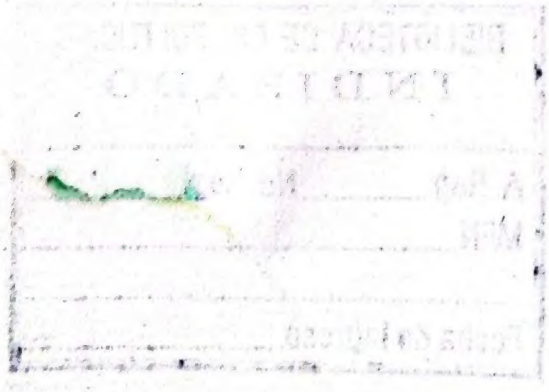
FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLITICAS
CARRERA DE CIENCIAS
POLITICAS
BIBLIOTECA
U. M. S. A.
La Paz - Bolivia

BIBLIOTECA DE CS. POLITICAS
INDIZADO
320.509/S628f-1a. ed.
A. Reg. No. Reg. 0751
MFN 173567
Tomo-2
Fecha de Ingreso 12-FEB-98

173567

00000751





0000075 1

Sección de Obras de Política y Derecho

LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

II

LA REFORMA

BIBLIOTECA DE CS. POLITICAS
INDIZADO
A. Reg 0 0 0 0 0 7 5 1
MFN 0 0 0 6 5 3
Fecha de Ingreso

Traducción de

JUAN JOSÉ UTRILLA

QUENTIN SKINNER

Los fundamentos del pensamiento político moderno

II

LA REFORMA

FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLITICAS
CARRERA DE CIENCIAS
POLITICAS
BIBLIOTECA
U. M. S. A.
La Paz - Bolivia

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1978
Primera edición en español, 1986
Primera reimpresión, 1993

Título original:
The Foundations of Modern Political Thought. The Age of Reformation
© 1978, Cambridge University Press, Cambridge
ISBN 0-521-29435-5

D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S.A. DE C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-1656-1 (Obra completa)
ISBN 968-16-2478-5 (Tomo II)

Impreso en México

Primera Parte

EL ABSOLUTISMO Y LA REFORMA LUTERANA

I. LOS PRINCIPIOS DEL LUTERANISMO

EMPEZAR la historia de la Reforma luterana en el punto de partida tradicional es comenzar por la mitad. La célebre acción de Lutero de clavar las Noventa y Cinco Tesis en la puerta de la Catedral de Wittenberg, en la víspera de Todos Santos de 1517 (que quizás no haya ocurrido)[1] simplemente constituye la culminación de una larga jornada espiritual emprendida por Lutero a partir de su nombramiento, seis años antes, en la cátedra de teología en la Universidad de Wittenberg. Una de las principales realizaciones de la cultura luterana en la generación pasada ha consistido en trazar el curso del desarrollo intelectual de Lutero durante sus años formativos. La base de esta reinterpretación la ha ofrecido el redescubrimiento de los materiales que utilizó para sus conferencias sobre los Salmos en 1513 y 1514, sobre la Epístola a los Romanos en 1515-1516, y sobre la Epístola a los Gálatas en 1516-1517. El resultado ha sido la sugerencia de que sólo sería una "pequeña exageración", en palabras de Rupp, afirmar que "toda la madurez de Lutero" ya puede discernirse en las páginas de estas tempranas notas para conferencias (Rupp, 1951, p. 39). La implicación es que acaso lo mejor sea empezar la historia desde donde empezó el propio Lutero: con el desarrollo de su nueva teología, que le dio el marco de su ulterior ataque no sólo al tráfico de indulgencias en el que había caído el Papado, sino a todo el conjunto de actitudes sociales y políticas, así como religiosas, que habían llegado a asociarse a las enseñanzas de la Iglesia católica.

LAS PREMISAS TEOLÓGICAS

La base de la nueva teología de Lutero y de la crisis espiritual que la precipitó, se encuentra en su visión de la naturaleza humana. Lutero estaba obsesionado por la idea de la completa indignidad del hombre. A un psicólogo moderno esto puede parecerle prueba de una crisis de identidad particularmente grave, "crisis de integridad" en que el paciente llega a desconfiar por completo del valor de su propia existencia (Erikson, 1958, p. 254). Sin embargo, los biógrafos más conservadores de Lutero se han limitado a ver esto como un simple caso de "enfrentar un tipo de catolicismo contra otro, el agustinismo contra el tomismo" (Bainton, 1953a, p. 36). La visión de

[1] Para esta duda, véase Iserloh, 1968, esp. pp. 76-97.

Lutero le hace rechazar la idea optimista de la capacidad del hombre para intuir y seguir las leyes de Dios, que los tomistas característicamente habían subrayado, y le llevó de vuelta al anterior y más pesimista hincapié agustiniano en la naturaleza del hombre caído.

Esta doctrina no sólo representó un rompimiento con el tomismo, sino un rechazo aún más total de la visión elevada de las virtudes y capacidades del hombre que, como hemos visto, recientemente habían popularizado los humanistas. Así, Lutero se sintió movido a lanzar un ataque violento al ideal humanista de una *filosofía pía*, y en particular al "pagano y publicano" Erasmo, el más peligroso exponente de aquel credo arrogante. La ocasión para este rompimiento definitivo con el humanismo fue la publicación del discurso de Erasmo *Del Libre Albedrío* en 1524. Erasmo, al principio, parecía ser un cauteloso aliado de la Reforma, aplaudiendo las Noventa y Cinco Tesis y ayudando a asegurar que Lutero no fuera condenado sin que le escucharan las autoridades imperiales (Rupp, 1953, pp. 264-267). Sin embargo, pronto se mostró más evasivo, especialmente después de que Lutero fue excomulgado. Lo encontramos escribiendo a Wolsey en 1519, negando la lectura de las obras de Lutero, y al mismo tiempo le escribió al propio Lutero para pedirle que actuara con mayor cautela (Allen, 1906-1958, III, pp. 589-606). En 1521 estaba insistiendo, un poco mendazmente, en que se había "opuesto más que nadie a los panfletos de Lutero", y dos años después finalmente cedió a la demanda —expresada por el Papa y por Enrique VIII, entre otros— de que compusiera un escrito antiluterano (Allen, 1906-1958, IV, pp. 536-540). La doctrina luterana del hombre presentaba el blanco más obvio a sus talentos humanistas, y el resultado fue su escrito *Del Libre Albedrío*, en que no sólo se opuso a las ideas de Lutero, con copiosas citas de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia, sino que también introdujo su análisis con la observación, característicamente desdeñosa, de "que preferiría persuadir a los hombres, para que no pierdan el tiempo, ni sus talentos en laberintos de esta clase" (p. 41).

Parece obvio que Lutero se sintió provocado, además de alarmarse, por este ataque, un tanto inesperado, de un hombre de tal importancia. Rápidamente produjo una réplica elaborada y excepcionalmente violenta, en que desarrolló una afirmación general de su propia posición teológica, e incluyó una presentación definitiva de su doctrina antihumanista y ultraagustiniana del hombre. Ésta se publicó en 1525, como *La Esclavitud de la Voluntad*. Gerrish ha subrayado que sería un error caracterizar este ataque a la idea de una *filosofía pía* como totalmente "irracional" (Gerrish, 1962, p. 25). Lutero ciertamente no trata nunca de negar el valor de la razón natural, en el sentido de los poderes de raciocinio del hombre, ni condena el uso de la "razón regenerada" cuando está "sirviendo humildemente en el hogar de

la fe" (Gerrish, 1962, pp. 25-26). Incluso llega a hacer un empleo residual del concepto de derecho natural, aunque habitualmente equipara esta fuente del conocimiento moral sencillamente con las instigaciones de la conciencia del hombre (McNeill, 1941). Sin embargo, se opone implacablemente a la afirmación central y típicamente humanista de Erasmo, de que está abierto al hombre emplear sus poderes de razonamiento para comprender cómo desea Dios que él actúe. Repetidas veces insiste en que, en su marco, todos los poderes de raciocinio del hombre son simplemente "carnales" y "absurdos" (pp. 144, 224). Todos "hemos caído de Dios y hemos sido abandonados por Dios" de modo que estamos completamente "atados, miserables, cautivos, enfermos y muertos" (pp. 130, 175). Por ello es ridículo así como pecaminoso suponer que podemos tener siquiera esperanzas de "medir a Dios por la razón humana" y poder así penetrar en los misterios de Su voluntad (p. 172). La verdadera situación, como Lutero trata de indicar en el título de su escrito, es que nuestras voluntades en todo momento están atadas al pecado. Somos tan "corrompidos y adversos a Dios" que no tenemos esperanzas de desear jamás "cosas que agraden a Dios o que quiera Dios" (pp. 175-176). Todas nuestras acciones proceden de nuestras naturalezas "adversas y malas", completamente esclavizadas por Satanás, lo que asegura que "no podemos hacer sino cosas adversas y malas" (pp. 98, 176). El resultado es que "por la transgresión de un hombre, Adán, todos nos encontramos bajo el pecado y la condenación" y nos hemos quedado "sin capacidad más que para pecar y condenarnos" (p. 272).

Esta visión del hombre atado al pecado compromete a Lutero a hacer un análisis desesperado de la relación entre el hombre y Dios. Se ve obligado a reconocer que, como no tenemos esperanzas de sondear la naturaleza y la voluntad de Dios, sus mandamientos tienen que parecernos enteramente inescrutables. Es en este punto donde más claramente revela su deuda a los occamistas: insiste en que debemos obedecer las órdenes de Dios no porque nos parezcan justas, sino sencillamente porque son órdenes de Dios (p. 181). Este ataque a la versión tomista y humanista de Dios como legislador racional es desarrollada entonces hasta llegar a ser la doctrina distintivamente luterana de la doble naturaleza de Dios. Existe el Dios que ha decidido revelarse a sí mismo en la Palabra, y cuya voluntad, en consecuencia, puede ser "predicada, revelada, ofrecida y venerada" (p. 139). Pero también existe el Dios oculto, el *Deus Absconditus*,[2] cuya "voluntad inmutable, eterna e infalible" no puede ser comprendida por los hombres (pp. 37, 139). La voluntad del Dios oculto es omnipotente, y ordena todo lo que ocurre en el mundo. Pero también está más allá de nuestro entendimiento, y sólo puede ser "re-

[2] La referencia es a Isaías, capítulo 45, versículo 15

verentemente adorada, como el secreto más aterrador de la majestad divina" (p. 139).

Lutero también se ve obligado a aceptar una segunda aplicación, aún más desalentadora, de su doctrina del hombre. Puesto que todas nuestras acciones inexorablemente expresan nuestra naturaleza caída, no hay nada que podamos hacer que nos justifique a la vista de Dios y así nos ayude a salvarnos. Este es en realidad el punto clave entre Erasmo y Lutero, y el tema principal de *La Esclavitud de la Voluntad* (Boisset, 1962, pp. 38-39). El debate con Erasmo no es acerca del libre albedrío en el ordinario sentido filosófico. Lutero está perfectamente dispuesto a conceder que los hombres pueden libremente "comer, beber, engendrar, gobernar" y que aun libremente pueden efectuar buenos actos siguiendo "la justicia de la ley civil y moral" (p. 275). Lo que le interesa negar es la definición erasmiana del libre albedrío como "un poder de la voluntad humana por el cual un hombre puede aplicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna" (p. 103). Por el contrario, Lutero insiste en que, "puesto que los hombres son de carne y sólo les gusta la carne, de allí se sigue que el libre albedrío sólo sirve para pecar" y que todos los hombres están "consignados a la perdición por el deseo impío" (pp. 214, 226). La desalentadora conclusión de *La Esclavitud de la Voluntad* es, por tanto, que "el libre albedrío no es nada" y que los actos virtuosos no tienen ningún valor en relación con la salvación (p. 241).

Una implicación más es que estas conclusiones llevan a Lutero durante un tiempo, según procede a explicarnos, "a la profundidad misma y al abismo de la desesperación" (p. 190). Ha reconocido que la impotencia del hombre es tal que nunca podrá salvarse por sus propios esfuerzos. Ha argumentado que la omnipotencia divina es tal que el Dios oculto que "labora todo en todos" debe de tener un completo conocimiento previo de todos los acontecimientos futuros y pasados. (Lutero aun en este punto toma partido en el debate escolástico acerca de la omnisciencia de Dios, afirmando (página 42) que "Dios conoce previamente todas las cosas, no contingentemente, sino necesaria e inmutablemente").[3] La implicación de estas afirmaciones, como se ve obligado a reconocerlo, es una doctrina de doble predestinación: la idea de que algunos hombres ya están predestinados a la salvación mientras que otros están predestinados a la condenación. Y este rayo, como él lo llama, le parece que abre una brecha insalvable entre Dios y el hombre (p. 37). Dios aparece terriblemente inexorable: exclusivamente a Él le toca decidir, y Él tiene que haber decidido ya quiénes de nosotros se salvarán. Y el hombre queda completamente inerme: es posible que todos seamos condenados, y es seguro que nadie podrá esperar jamás cambiar su destino.

[3] Para una discusión de este debate, tal como se efectuó en la Universidad de Lovaina en el siglo xv, véase Baudry, 1950, esp. pp. 27-46.

Esta conclusión causó a Lutero, al principio, una prolongada crisis espiritual. Su aflicción parece haber empezado desde 1505, cuando súbitamente abandonó su carrera en derecho después de una serie de traumáticos incidentes personales y, en cambio, decidió ingresar en el monasterio agustiniano de Erfurt (Fife, 1957, p. 73). La crisis parece profundizarse en 1510, después de que él retornó de una visita a Roma que lo habría dejado, como sugiere Fife, "desilusionado y hasta cierto punto descorazonado" acerca de la situación de la Iglesia (Fife, 1957, p. 176). El propio Lutero nos da un relato de su condición espiritual durante estos años, en la autobiografía que publicó en 1545 como Prefacio a la edición de Wittenberg de sus obras en latín (pp. 336-337). Probó los tradicionales remedios monásticos del ayuno y la oración, pero éstos no le dieron ningún alivio. Se dedicó al estudio de San Agustín, pero esto simplemente le confirmó su sentido de impotencia. Se encontró llevado a la aterradora blasfemia de maldecir y de odiar a Dios por dar a los hombres una ley que ellos no pueden cumplir, y después condenarlos por no cumplirla. Habla de haber llegado a aborrecer la propia palabra "justicia" *(iustitia)* que, según su entendimiento, se refirió a la justicia de Dios al castigar a los hombres pecadores, y se encontró incapaz de buscar siquiera aquellas partes del Nuevo Testamento —especialmente las Epístolas de San Pablo— en que se asigna un lugar de honor al concepto de la justicia de Dios (Boehmer, 1946, p. 110).

Entonces, después de años de profunda angustia, Lutero de pronto tuvo una visión nueva y formidable, que le dio la serenidad permanente. El momento evidentemente le llegó mientras estaba dedicado a la mundana tarea académica de preparar un nuevo curso de conferencias, trabajando en la torre del monasterio de Wittenberg.[4] Mientras leía y parafraseaba los Salmos, se le ocurrió una interpretación completamente nueva de la frase decisiva del Salmo 30, "Libérame en virtud de tu justicia": *in iustitia tua libera me* (Boehmer, 1946, p. 109). Se le ocurrió de pronto que el concepto de la justicia de Dios no se refería a Sus poderes punitivos, sino a Su disposición a tener piedad de los pecadores, y de esta manera justificarlos liberándolos de su indignidad. Después de esto, como el propio Lutero nos ha informado en su autobiografía, sintió que "había renacido por completo y había entrado en el paraíso por las puertas abiertas" (p. 337).

El propio Lutero habla de su "experiencia en la torre" *(Turmerlebnis)* tanto en su autobiografía como en *Conversación de Mesa* registrada por

[4] Pero el folklore cuenta a este respecto una historia menos refinada, como nos lo recuerda W. H. Auden en la sección apropiada de *About the House* (Londres, 1965, p. 117):

La revelación le llegó
a Lutero en un excusado.

Conrad Cordatus (pp. 193-194). No pocos comentadores han tratado recientemente de mostrar que el resultado, su doctrina ultraagustiniana de la justificación, había sido en realidad producto de una gradual evolución de su pensamiento. Pero todos los estudiosos que iniciaron el estudio del desarrollo intelectual de Lutero —en especial Vogelsang, Bornkamm y Boehmer— convienen en considerar esta doctrina como fruto de una súbita epifanía, que todos ellos fechan en algún momento del año 1513. La fecha continuará, sin duda, siendo objeto de un culto debate,[5] pero el significado crucial del episodio en el desarrollo de Lutero no está en duda: de pronto le permitió establecer un puente en la angustiosa brecha que veía entre la omnipotencia divina y la injusticia del hombre. Fue en este punto donde al fin, alentado por su consejero espiritual, Johann von Staupitz, se sintió capaz de dedicarse al estudio intensivo de las Epístolas de San Pablo, y redactar sus comentarios sobre las Epístolas a los Romanos, a los Gálatas y a los Hebreos. El resultado fue la nueva teología completa, con la cual se volvió entonces a desafiar al Papado y a toda la Iglesia católica.

El núcleo de la teología de Lutero está constituido por su doctrina de la justificación *sola fide*, "por la sola fe". Continúa subrayando que nadie puede tener esperanzas de justificación —es decir, de ser salvado— por virtud de sus propias obras. Pero ahora arguye que está abierto a cualquiera percibir la *gratia* de Dios, la "gracia salvadora" que Él ya ha otorgado como favor totalmente inmerecido a los que ha predestinado para salvarse. Así, puede proponer que el único objeto del pecador debe ser alcanzar la *fiducia*, una fe totalmente pasiva en la justicia de Dios y en la consecuente posibilidad de ser redimido y justificado por Su gracia misericordiosa.

En cuanto Lutero tuvo esta visión interna fundamental, todos los demás rasgos distintivos de su teología encontraron su lugar. Ante todo, pudo dar una explicación completa del concepto de justificación subyacente en su básica doctrina de la fe. Esto fue expresado plenamente por primera vez en los sermones y las disputas de 1518-1520, particularmente en el sermón de 1519 intitulado *Dos Tipos de Justicia* (Saarnivaara, 1951, pp. 9-18, 92-95). Aquí Lutero pasó, decisivamente, más allá de la tradicional idea patrística de la justificación como proceso gradual de erradicar los pecados del creyente. Ahora la considera como consecuencia inmediata de la *fides apprehensiva*, "fe que aprehende", que de pronto capacita al pecador a captar por sí

[5] La mejor presentación de las pruebas en favor de una interpretación evolucionista ha sido la de Saarnivaara, 1951, pp. 59-120. La interpretación original ha sido poderosamente replanteada, sin embargo, en una réplica a Saarnivaara por Bornkamm, 1961-1962. El debate ha sido bien presentado por Dickens, 1974, pp. 85-88, quien se inclina cautelosamente hacia la opinión de Saarnivaara.

mismo la justicia de Cristo, de modo que se vuelve "uno solo con Cristo, teniendo la misma justicia que Él" (p. 298; *cf.* Althaus, 1966, p. 230). El resultado es un hincapié intensamente poderoso en la idea de que la justicia del creyente nunca es *domestica* —nunca lograda por sí mismo, y aún menos merecida. Tan sólo puede ser *extranea*: una "justicia ajena, inspirada en nosotros sin nuestras obras, por la sola gracia" (p. 209). El creyente es considerado en todo momento como *simul justus et peccator*: al mismo tiempo pecador y justificado. Sus pecados nunca quedan abrogados, pero su fe hace que dejen de pesar en contra de él.

En seguida, Lutero procedió a relacionar esta explicación de la fe y justificación con el proceso por el cual la vida del pecador llega a quedar santificada. Este nuevo tema también surge claramente por primera vez en los sermones de 1518-1520 (Cranz, 1959, pp. 41-43). El cristiano es pintado ahora como habitante simultáneo de dos reinos: el de Cristo y el de las cosas del mundo. La justificación del pecador viene primero, y no ocurre "por partes, sino de una sola vez" (Cranz, 1959, p. 126). Tal como dice Lutero en su sermón sobre *Dos Tipos de Justicia*, la presencia redentora de Cristo "devora todos los pecados en un momento" (p. 298). El proceso de santificación entonces "sigue gradualmente" en cuanto el pecador ha adquirido su fe (Cranz, 1959, p. 126). El resultado es una distinción central en el pensamiento social y político de Lutero, y también subyacente en la importante doctrina de la "adiáfora" de Melanchthon: la distinción entre un concepto primario y pasivo de la justicia que los cristianos pueden alcanzar en el reino de Dios, y una justicia activa o civil que no es parte de la salvación, pero que aún es esencial para la apropiada regulación de los asuntos del mundo.

La básica creencia de Lutero en la gracia redentora de Dios le capacita, después, a resolver el cruel dilema planteado por el Antiguo Testamento, con su ley que nadie puede tener esperanzas de seguir, y que amenaza con la condenación a quienes no la sigan. Su respuesta, explícitamente expresada por primera vez en *De la Libertad del Hombre Cristiano*, en 1520, adopta la forma de una clara antítesis entre el mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento, antítesis entre las incumplibles órdenes de Dios y sus promesas redentoras (p. 348). Ahora se nos dice que el propósito del Antiguo Testamento es "enseñar al hombre a conocerse a sí mismo", para que "pueda reconocer su incapacidad de hacer el bien y desespere de su propia capacidad", como el propio Lutero tan profundamente había desesperado (p. 348). Esta es "la extraña labor de la ley". El propósito contrastante del Nuevo Testamento es tranquilizarnos, diciéndonos que aun cuando podamos ser incapaces de alcanzar la salvación "tratando de cumplir todas las órdenes de la ley", podemos alcanzarla "rápida y fácilmente por medio de la fe" (p. 349). Esta es "la obra propia del Evangelio". La implicación de esta "dialéctica entre la

FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLITICAS
CARRERA DE CIENCIAS
POLITICAS
BIBLIOTECA
U. M. S. A.
La Paz - Bolivia

ley y el Evangelio", como la ha llamado McDonough, es, por tanto, que corresponde exactamente a la experiencia de pecado y gracia, de "desesperación-fe" del individuo. Y con el contraste de Lutero entre estas dos posiciones, como añade McDonough, retornamos "al núcleo y corazón mismo de sus convicciones básicas" (McDonough, 1963, pp. 1-3).

La relación entre estas doctrinas sirve para iluminar, a su vez, otro rasgo característico de la teología de Lutero: su explicación del significado de Cristo. Es Cristo el que transmite a los hombres su conocimiento de la gracia redentora de Dios. Así, sólo a través de Cristo nos emancipamos de las demandas imposibles de la ley y recibimos "la buena nueva" de que podemos salvarnos. Esto significa que pese al hincapié de Lutero en los poderes del Dios oculto, no hay nada místico en su visión, en el sentido de invitarnos tan sólo a contemplar lo remoto e infinito de Dios. Lutero siempre se toma toda clase de molestias para presentar su teología como una *theologia crucis*, en que el sacrificio de Cristo es la clave de nuestra salvación. Cristo es "el único predicador" y "el único salvador", que no sólo nos quita la carga de nuestra indignidad moral sino que también sirve como "fuente y contenido del fiel conocimiento de Dios" (Siggins, 1970, pp. 79, 108).

Dada esta visión de la cristología de Lutero, parece un tanto engañoso sugerir —como lo ha hecho Troeltsch en su ya clásica versión del pensamiento social de Lutero— que Lutero encontró "la revelación objetiva de la ley moral" enteramente en el Decálogo, y consideró que esta ley era "simplemente confirmada e interpretada por Cristo y los Apóstoles" (Troeltsch, 1931, p. 504). Este juicio ciertamente puede aplicarse a Calvino, quien siempre hizo gran hincapié en la inmediata pertinencia moral del Antiguo Testamento. Sin embargo, aplicada a Lutero parece oscurecer el papel transformador que atribuyó al sacrificio de Cristo. Lutero, mucho más que Calvino, percibe a Cristo como llegado no sólo para cumplir con la ley, sino también para liberar a los fieles de sus demandas, por Su mérito y amor redentores. La consecuencia es que para Lutero, aunque no para Calvino, siempre es esencial entender las órdenes de la ley a la luz del Evangelio, y no el Evangelio a la luz de la ley (Watson, 1947, p. 153).

Por último, el solfidianismo de Lutero —su doctrina de la justificación "sólo por la fe"— le lleva a enunciar los dos principales rasgos de su concepto herético de la Iglesia. Ante todo, devalúa el significado de la Iglesia como institución visible. Si el alcanzar la *fiducia* constituye el único medio por el cual puede esperar salvarse el cristiano, no queda ningún lugar para la idea ortodoxa de la Iglesia como autoridad interpuesta y mediadora entre el creyente individual y Dios (Pelikan, 1968). La verdadera Iglesia se vuelve tan sólo una invisible *congregatio fidelium*, una congregación de los fieles reunidos en nombre de Dios. Lutero consideró esto como un concepto subli-

memente sencillo, absolutamente abarcado en su afirmación de que la palabra griega *ecclesia*, habitualmente utilizada en el Nuevo Testamento para denotar a la Iglesia primitiva, debía traducirse sencillamente como *Gemeine* o congregación (Dickens, 1974, p. 67). Pese a su convicción de que "un niño de siete años sabe lo que es la Iglesia", su doctrina aparentemente sencilla a menudo fue mal interpretada, especialmente por quienes consideraron que estaba diciendo que deseaba "edificar una Iglesia como Platón una ciudad, que no existe en ninguna parte".[6] En sus escritos teológicos de madurez trató de ir contra estos errores de interpretación añadiendo que aun cuando la Iglesia es sencillamente una *comunio*, también es una *republica*, y como tal necesita tener una encarnación visible en el mundo (Watson, 1947, pp. 169-170; Cranz, 1959, pp. 126-131). Su tratado *De los Concilios y la Iglesia*, editado por primera vez en 1539, hasta incluye una poderosa enumeración de las "marcas" o señales que deben considerarse como necesarias (aunque nunca suficientes) para distinguir a una comunidad que genuinamente constituye un "santo pueblo cristiano" de un simple grupo de papistas o "demonios antinómicos" (Lutero estaba pensando en los anabaptistas) que pueden afirmar haber recibido la luz divina (p. 150). Sin embargo, al introducir estas posteriores concesiones, Lutero siguió insistiendo en que la verdadera Iglesia no tiene existencia real, salvo en los corazones de sus fieles seguidores. Su convicción central siempre fue que la Iglesia sencillamente puede ser equiparada con el *Gottes Volk*, "el pueblo de Dios que vive de la palabra de Dios" (Bornkamm, 1958, p. 148).

El otro rasgo distintivo del concepto luterano de la Iglesia es que, al subrayar la idea de la *ecclesia* como tan sólo una *congregatio fidelium*, también minimiza el carácter separado y sacramental del sacerdocio. El resultado es la doctrina del "sacerdocio de todos los creyentes" (Rupp, 1953, pp. 315-316). Este concepto y sus implicaciones sociales fueron plenamente elaborados en el famoso *Manifiesto* de 1520, dirigido "A la nobleza cristiana de la nación alemana". Lutero arguye que si la Iglesia no es sino el *Gottes Volk*, tiene que ser "una pieza de engaño e hipocresía" afirmar que "Papa, obispos, sacerdotes y monjes son llamados el estado espiritual, mientras que príncipes, señores, artesanos y granjeros son llamados el estado temporal" (p. 127). Lutero desea abolir todas estas falsas dicotomías, e insiste en que "todos los cristianos son verdaderamente el estado espiritual", ya que pertenecen a él no en virtud de su papel o rango en la sociedad, sino tan sólo en virtud de su igual capacidad para la fe, que les hace a todos igualmente capaces de ser un "pueblo espiritual y cristiano" (p. 127). Despliega este argumento en parte

[6] Para estas referencias, y para una explicación de las respuestas de Lutero a estos equívocos, véase Spitz, 1953, esp. pp. 122 *ss.*

como manera de afirmar que todos los creyentes, y no sólo la clase sacerdotal, tienen igual deber y capacidad de ayudar a sus hermanos y asumir responsabilidades por su bienestar espiritual. Pero su principal interés es, claramente, reiterar su fe en la capacidad de cada alma fiel para relacionarse con Dios sin ningún intermediario. El resultado es que en toda su eclesiología, como en su teología en general, continuamente nos remitimos de vuelta a la figura central del cristiano individual y su fe en la gracia redentora de Dios.

Las implicaciones políticas

La teología de Lutero llevó consigo dos implicaciones políticas de gran importancia, que en conjunto explican la mayor parte de lo que es distintivo e influyente en su pensamiento social y político. Ante todo, está decidido a repudiar la idea de que la Iglesia posee facultades jurisdiccionales, y que, así, tiene autoridad para dirigir y regular la vida cristiana. Desde luego, es el abuso de estos supuestos poderes el que principalmente denuncia Lutero, especialmente el tráfico en indulgencias, materia de su original estallido, en las Noventa y Cinco Tesis. La venta de indulgencias ya era un viejo escándalo (satirizado en Chaucer), que había recibido una base teológica desde la Bula *Unigenitas* en 1343: [7] ésta declaraba que el mérito que Cristo había desplegado al sacrificarse era mayor aún que la cantidad necesaria para redimir a toda la especie humana. Pasaba a proclamar que la Iglesia tiene el poder de dispensar este mérito extra vendiendo indulgencias (es decir, remisiones de las penas) a quienes confiesen sus pecados. La doctrina fue peligrosamente extendida por Sixto IV en 1476, afirmando que se podía ayudar a las almas del purgatorio mediante la compra de indulgencias en su favor. De esta doctrina sólo había un paso a la creencia popular —citada por Lutero en la vigésima primera de sus Noventa y Cinco Tesis— de que, ofreciendo un inmediato pago en efectivo por una indulgencia, se podían reducir los propios sufrimientos después de la muerte (p. 127). Ya será evidente al lector por qué este sistema fue particularmente apropiado para despertar las protestas de Lutero. Para él, la fe en la eficacia de las indulgencias era simplemente la más grande perversión de una doctrina general que había llegado a considerar, como teólogo, enteramente falsa: la doctrina de que es posible que la Iglesia capacite a un pecador a lograr la salvación por medio de su autoridad y de sus sacramentos. Como hemos visto, había llegado a la conclusión de que si un pecador alcanza la *fiducia*, será salvado sin la

[7] Tomo los siguientes detalles, acerca de la historia de las indulgencias, de Green, 1964, pp. 113-114, 119-120.

Iglesia; en caso contrario, no hay nada que la Iglesia pueda hacer por ayudarlo. La afirmación papal de remitir los pagos del pecado tuvo que parecerle a Lutero el más grotesco de todos los intentos de la Iglesia por devaluar estas verdades centrales. El argumento es expuesto con gran fuerza en el ataque al Papado y a sus agentes que ocupa casi todo el *Manifiesto* a la nobleza cristiana.

> Contra el pago de dinero convierten lo injusto en justo, y disuelven juramentos, votos y acuerdos, destruyendo así y enseñándonos a destruir la fe y la lealtad empeñadas. Aseveran que el Papa tiene autoridad para hacer esto. Es el demonio el que les hace decir tales cosas. Nos venden una doctrina tan satánica, y por ella cobran dinero, que están enseñándonos el pecado y conduciéndonos al infierno (p. 193).

A pesar de todo, el verdadero blanco del ataque de Lutero no fueron tanto los abusos de poder de la Iglesia como el derecho de la Iglesia a afirmar tales poderes en una sociedad cristiana. Esto lo llevó, ante todo, a repudiar todas las instrucciones de la Iglesia que estaban basadas en la suposición de que el clero constituye una clase separada, con jurisdicciones y privilegios especiales. Este ataque se derivó simplemente de su creencia en la naturaleza de la verdadera Iglesia, particularmente en la doctrina de que, como dice en el *Manifiesto*, "todos somos sacerdotes consagrados por medio del bautismo" (p. 127). Un resultado de ello fue un rechazo completo de la ley canónica. En el *Manifiesto* insiste Lutero en que la única razón de que "los romanistas" deseen mantener su sistema jurídico separado, que les "exime de la jurisdicción de la autoridad cristiana temporal", es "sentirse libres para hacer el mal" y quedar impunes (p. 131). Así pues, una de sus propuestas concluyentes es que "sería muy buena cosa que se borrara por completo la ley canónica", ya que "la mayor parte sólo huele a avaricia y orgullo" mientras que la autoridad absoluta del Papa sobre la interpretación de su contenido hace que cualquier estudio serio sea "simplemente una pérdida de tiempo y una farsa" (p. 202). Seis meses después de publicar el *Manifiesto*, Lutero había seguido su propio consejo. Presidió una quema de libros en Wittenberg, en diciembre de 1520, en la cual no sólo destruyó la Bula papal *Exsurge Domine*, en que se había pronunciado su excomunión, sino que, al mismo tiempo, lanzó a las llamas las Decretales y los comentarios de los canonistas (Fife, 1957, p. 581). Este afán de rechazar la idea de un Estado clerical separado también le llevó a atacar a las órdenes mendicantes, y a repudiar toda la idea del modo de vida monástico. Esboza este tema en el *Manifiesto*, que incluye la exigencia de que "no se permita construir más edificios para casas mendicantes" y que se regulen todos los conventos y monasterios existentes "de la misma manera en que se regularon en el comienzo,

en los días de los Apóstoles" (pp. 172-174). Pero su principal ataque aparece en el gran tratado de 1521 intitulado *La Opinión de Martín Lutero sobre las Órdenes Monásticas*. La vida monástica es atacada tanto por violar la "libertad evangélica" cuanto por atribuir un valor erróneo a las obras, y de esta manera ir "en contra de la fe cristiana" (pp. 295-296). El libro termina con una defensa de su general aseveración según la cual el "monasticismo es contrario al sentido común y a la razón", en el curso del cual Lutero ridiculiza el ideal monástico de celibato y emprende una vigorosa defensa del matrimonio clerical (p. 337).

Las objeciones de Lutero a la categoría y a los poderes de la Iglesia también le llevaron a repudiar toda afirmación de las autoridades eclesiásticas de tener jurisdicción sobre asuntos temporales. A veces se ha dicho que esto le obligó a defender "la jurisdicción separada del Estado, a distinción de la Iglesia" (Waring, 1910, p. 80). Sin embargo, su creencia central acerca de la Iglesia era que, como no es más que una *congregatio fidelium*, no puede decirse propiamente que posea alguna jurisdicción separada en absoluto. Cierto es que su argumento suele interpretarse mal en este punto, ya que continúa hablando de los Dos Reinos *(Zwei Reiche)* a través de los cuales Dios ejerce Su completo dominio sobre el mundo. Nos dice que el cristiano es súbdito de estos dos "regimientos", y hasta habla Lutero del gobierno del reino espiritual como "el gobierno de la mano derecha de Dios" (Cargill Thompson, 1969, pp. 169, 177-178). Sin embargo, en general es claro que lo que está pensando al estudiar el gobierno del reino espiritual es una forma puramente interna de gobierno, "un gobierno del alma" sin ninguna conexión con asuntos temporales, y enteramente dedicado a ayudar a los fieles a alcanzar su salvación. Esta interpretación es fácil de corroborar considerando el importante escrito de 1523, sobre *Autoridad Temporal: hasta qué punto se le debe obedecer*, uno de los documentos clave del pensamiento social y político de Lutero. Fundamenta su análisis sobre la distinción entre la justificación inmediata y la posterior santificación del pecador fiel (p. 89). Conviene en que todos los cristianos viven simultáneamente en dos reinos, el de Cristo y el del mundo. Pasa entonces a equiparar el primero con la Iglesia y el segundo con el reino de la autoridad temporal. Se supone que la Iglesia es gobernada por Cristo, cuyos poderes son enteramente espirituales, ya que, por definición, no es necesario que se haga presión sobre los verdaderos cristianos. De manera similar, el reino de la autoridad temporal es, según dice, ordenado por Dios, pero se le considera enteramente separado, ya que la espada se entrega a los gobernantes seculares tan sólo para asegurar el mantenimiento de la paz civil entre los pecadores (p. 91). Así pues, todos los poderes de coacción son tratados como temporales por definición, mientras que los poderes del Papa y de los obispos sólo consisten,

según dice, "en inculcar la palabra de Dios", y por tanto no son "cuestión de autoridad y poder" en el sentido mundano (p. 117). De allí se sigue que toda pretensión del Papa o de la Iglesia por ejercer alguna jurisdicción temporal en virtud de su cargo tiene que representar una usurpación de los derechos de las autoridades temporales.

Las premisas teológicas de Lutero no sólo le comprometieron a atacar las facultades jurisdiccionales de la Iglesia, sino también a llenar el vacío de poder que se había creado, entablando una correspondiente defensa de las autoridades seculares. Ante todo, sancionó una extensión sin paralelo de la gama de esta autoridad. Si la Iglesia no es más que una *congregatio fidelium*, de allí se sigue que las autoridades seculares son las únicas que tienen el derecho de ejercer todos los poderes de coacción, incluso poderes sobre la Iglesia. Desde luego, esto no es una intrusión en la verdadera Iglesia, ya que sólo consiste en un reino puramente espiritual, pero definitivamente coloca la Iglesia visible bajo el dominio del príncipe piadoso. Esto no significa que el *rex* se convierte en *sacerdos*, ni que se le dé alguna autoridad para emitir declaraciones acerca del contenido de la religión. Su deber es, simplemente, fomentar la predicación del Evangelio y mantener la verdadera fe. Pero sí significa que Lutero está dispuesto a considerar un sistema de Iglesias nacionales independientes, en que el príncipe tenga derecho de nombrar y despedir a los oficiantes, así como de gobernar y disponer de las propiedades de la Iglesia. El punto queda establecido categóricamente al comienzo del *Manifiesto*, donde Lutero afirma que "como el poder temporal ha recibido órdenes de Dios de castigar a los perversos y proteger a los buenos, debe ser libre de cumplir con su cargo en todo el cuerpo de la cristiandad sin limitación ni respeto a personas, así afecte al Papa, los obispos, los sacerdotes, las monjas o cualquier otro" (p. 130). Para Lutero, esto significa que la enorme batalla teórica emprendida a lo largo de toda la Edad Media por los protagonistas del *regnum* y del *sacerdotium* ha llegado súbitamente a su fin. La idea del Papa y el Emperador como poderes paralelos y universales desaparece, y las jurisdicciones independientes del *sacerdotium* son entregadas a las autoridades seculares. Tal como lo expresa Figgis, Lutero destruyó "la metáfora de las dos espadas; en adelante no habría más que una, en manos de un príncipe bien aconsejado y cristiano" (Figgis, 1960, p. 84).

Lutero se comprometió con una defensa aún más radical de las autoridades seculares al pasar a considerar la base de los poderes que, con justicia, podían ejercer. Declara categóricamente que todas sus acciones han de considerarse como don directo y expresión de la providencia de Dios. Esto hace que parezca extraño decir, como lo dice Allen, que Lutero nunca se interesó "por ninguna cuestión de la naturaleza o la derivación de la autoridad" (Allen, 1957, p. 18). Lutero difícilmente habría podido ser más explícito

reconociendo que toda autoridad política se deriva de Dios. El texto al qué recurre constantemente, y al que considera como el pasaje más importante de toda la Biblia sobre el tema de la autoridad política, es la orden de San Pablo (al comienzo del capítulo XIII de la Epístola a los Romanos); ahí se dice que debemos someternos a los poderes superiores y tratar a estas autoridades como si fueran ordenadas por Dios. La influencia de Lutero ayudó a que éste fuese el más citado de todos los textos sobre los fundamentos de la vida política durante la época de la Reforma, y constituye la base de todo su argumento en el escrito sobre la *Autoridad Temporal.* Empieza pidiendo que "echemos una base sólida al derecho civil" y su primer argumento es que debemos buscarla, ante todo, en la orden de San Pablo: que "toda alma se someta a las potestades superiores, porque no hay potestad sino de Dios" (p. 85).

Este compromiso conduce, a su vez, al análisis que hace Lutero del poder de los príncipes, en dos direcciones distintas. Ante todo, insiste en que el príncipe tiene el deber de emplear los poderes que Dios le ha dado y, sobre todo, de "imponer la verdad". La principal exposición de este tema ocupa la sección final del escrito sobre *Autoridad Temporal.* El príncipe "realmente debe dedicarse" a sus súbditos. No sólo debe fomentar y mantener la verdadera religión entre ellos, sino también "protegerlos y mantenerlos en la paz y en la abundancia" y "echar sobre sí mismo las necesidades de sus súbditos, como si fueran sus propias necesidades" (p. 120). Nunca debe excederse en su autoridad, y en particular debe evitar todo intento de "ordenar u obligar a alguien por la fuerza a creer en esto o aquello", ya que la regulación de semejante "materia secreta, espiritual y oculta" nunca puede decirse que se encuentre dentro de su competencia (pp. 107-108). Sus principales deberes son simplemente "producir la paz externa", "evitar los actos malos" y, en general, asegurarse de que las "cosas externas" estén "ordenadas y gobernadas en la tierra" de manera decente y piadosa (pp. 92, 110).

En realidad, Lutero no cree que los príncipes y nobles de su época hayan sido educados de tal manera que tengan una conciencia apropiada de estos deberes. Como insiste al final de su *Manifiesto* a la nobleza, muy pocos de ellos tienen algún sentido de "la terrible responsabilidad de ocupar altos lugares" (p. 215). En el *Manifiesto* denuncia la preparación que se ofrece en las universidades, donde los estudiantes piadosos quedan expuestos a la falsa moral y falsos principios políticos del "ciego pagano Aristóteles" (p. 200). Y en su tratado sobre la *Autoridad Temporal,* cubre de burlas los ideales humanistas de moda sobre la conducta de los nobles y los príncipes, ridiculizando todas las "diversiones principescas: la danza, la caza, las carreras, el juego y similares placeres mundanos" (p. 120). El efecto de todas estas perniciosas influencias es que "un príncipe virtuoso es rara avis" (p. 113).

Lutero repetidas veces insiste en que, en la práctica, los jefes de la sociedad política suelen ser "necios consumados" y "los peores canallas que hay sobre la tierra" (pp. 106, 113). Y, con desesperación, llega a concluir en un punto que "el Todopoderoso ha vuelto locos a nuestros gobernantes" (p. 83).

A mayor abundamiento, Lutero pone en claro que no se deben respeto y obediencia a tan indignos gobernantes cuando traten de enredar a sus súbditos en sus impías y escandalosas costumbres. Establece un claro límite a la autoridad de los príncipes, insistiendo, en una de sus frases favoritas, en que no son más que las "máscaras" o *larvae* de Dios. Si un gobernante se arranca la máscara que lo identifica como lugarteniente de Dios, y ordena a sus súbditos actuar de manera impía o malvada, nunca deberán obedecerle. El súbdito debe obedecer ante todo a su conciencia, aun si esto significa desobedecer a su príncipe. Este punto es subrayado en forma de catecismo al final del escrito sobre *Autoridad Temporal*. "¿Qué ocurre si un príncipe se equivoca? ¿También entonces está su pueblo obligado a seguirle?" La respuesta es: "No, pues nadie tiene el deber de equivocarse" (p. 125). Lutero se muestra inconmovible subrayando este aspecto de su teoría de la obligación política. Trata todas las pretensiones de poder absoluto como equívoco y perversión de la autoridad que Dios ha otorgado a los príncipes (Carlson, 1946, p. 267). Y repetidas veces, para confirmar este punto de vista, apela a un pasaje del libro de los Hechos, el cual inequívocamente afirma que "Es menester obedecer a Dios [que desea lo correcto] antes que a los hombres".[8] Para Lutero, no menos que para los reformadores posteriores que continuamente volvían al mismo texto, esto siempre establece una limitación decisiva al deber general de obediencia política.

Sin embargo, Lutero también se ve atraído en la dirección opuesta, por su abrumador hincapié en la doctrina paulina de que "las [potestades] que son de Dios son ordenadas". Pese a insistir en la idea de que nunca se debe obedecer al gobernante impío, no menos insistente se muestra en que nunca se debe resistir activamente a tal soberano. Puesto que todos los poderes son ordenados, esto equivaldría, aun en el caso del tirano, a resistir a la voluntad de Dios. Este agudo contraste entre los iguales deberes de la desobediencia y de la no resistencia a la tiranía es claramente planteado en la sección central del escrito sobre *Autoridad Temporal*. Si el príncipe nos manda hacer el mal, hemos de negarnos, diciendo que "no es apropiado que Lucifer se siente al lado de Dios". Si, entonces, el príncipe "confisca nuestra propiedad por ello para castigar tal desobediencia", pasivamente hemos de someternos y "dar gracias a Dios por ser dignos de sufrir por la palabra divina" (p. 112). De ninguna manera mitiga Lutero su anterior hincapié en la afirmación de

[8] Véase *Autoridad Temporal*, p. 125. La alusión es a los Hechos, capítulo 5, V. 29.

que tal comportamiento es tiranía, y que nunca debemos "sancionarla o levantar el dedo meñique para conformarnos u obedecer". Pero sigue insistiendo en que no hay nada que hacer, puesto que a la tiranía "no se la resiste, sino que se la soporta" (p. 112).

A comienzos del decenio de 1430, cuando era probable que las fuerzas armadas del Imperio pudieran destruir a la Iglesia luterana, Lutero de pronto y permanentemente cambió de opinión sobre este punto decisivo. Sin embargo, durante el decenio de 1520 había tenido un motivo especial para subrayar tanto como fuera posible la doctrina de la no resistencia. Compartió el temor común de los reformadores de que sus demandas de cambio religioso llegaran a asociarse a un radicalismo político y, por tanto, quedaran desacreditadas. Ésta fue la razón de la *Sincera Advertencia* de 1522, que Lutero dirigió "a todos los cristianos" para que "se guardaran de toda insurrección y rebelión". Optimista, predijo que pese a la perversión de la Iglesia católica, en realidad no habría ninguna rebelión contra ella. Pero también aprovechó la oportunidad para recordar a sus lectores, en tono mucho más alarmado, que "Dios ha prohibido la insurrección", y para rogar a "quienes lean y correctamente interpreten mis enseñanzas" que reconocieran que no hay nada en ellas que excusara o que justificara algún intento de provocar una revolución política (pp. 63, 65).

Al estallar en Alemania, en 1524, la revuelta campesina, los temores de Lutero de que los radicales deformaran sus enseñanzas políticas alcanzaron un paroxismo de histeria y le llevaron a reaccionar a la revuelta con terrible brutalidad.[9] Antes de que estallara la verdadera lucha, su respuesta inicial fue dirigirse a Turingia, uno de los centros de inquietud, y publicar allí su irénica *Exhortación a la Paz*. Allí simplemente pedía a los príncipes intentar la conciliación, y recordaba a los campesinos que "el hecho de que los gobernantes sean malvados e injustos no excusa el desorden y la rebelión" (p. 25). Sin embargo, en mayo de 1525, los campesinos habían obtenido importantes victorias en Turingia, y se dedicaban al pillaje por todo el sur de Alemania. Lutero respondió entonces con su célebre explosión *Contra las Hordas Ladronas y Asesinas de Campesinos*. Esta breve pero tremenda tirada simplemente se apoya abiertamente en la orden de San Pablo de que "toda alma se someta a las potestades superiores". Los campesinos habían pasado por alto esta orden y "hoy están quebrantando deliberada y violentamente este juramento de obediencia". Esto constituye tan "terrible y horrible pecado" que todos ellos "han merecido sobradamente la muerte". Y como todos

[9] Para un resumen de las discusiones acerca del papel de Lutero, véase Mackensen, 1964. Para un relato completo de sus actividades, véase Mackinnon, 1925-1930, vol. 3, pp. 159-210.

ellos han tratado de resistir a la voluntad y la orden de Dios, con seguridad podemos concluir que "han perdido cuerpo y alma" (pp. 49-50).

No fue tan sólo el terror inmediato a la rebelión el que movió a Lutero a hacer tan absoluto hincapié en el deber de la no resistencia, y es imposible excusar el tono de su escrito contra los campesinos tratándolos como una aberración momentánea creada por una crisis política inmediata. La actitud que adoptó fue consecuencia directa de su creencia teológica clave en que todo el marco existente del orden social y político es reflejo directo de la voluntad y providencia de Dios. Esto aparece con la mayor claridad en el importante escrito político que publicó al año siguiente de la revuelta campesina sobre la cuestión de *Si Pueden Salvarse También los Soldados.* Empieza aquí repitiendo una vez más que la gente debe estar dispuesta a "sufrir todo lo que pueda ocurrirle" antes que "luchar contra vuestro señor y tirano" (pp. 112-113). Algunas de las razones son prácticas: "Es fácil cambiar un gobierno, pero es difícil obtener uno que sea mejor, y el peligro es que no lo encontréis" (p. 112). Pero la principal razón es esencialmente teológica: puesto que el establecimiento del gobierno político se encuentra "en la voluntad y la mano de Dios", de allí se deduce que "quienes resisten a sus gobernantes resisten a la orden de Dios, como lo ha enseñado San Pablo" (pp. 112-126).

Puede parecer que tan severa doctrina de no resistencia ha de conducir a una inevitable consecuencia: parece hacer de Dios el autor del mal, ya que nos compromete a decir que Dios ordena el gobierno del loco y el tirano, no menos que el del príncipe piadoso. Lutero reconoce esta dificultad y la trata en el escrito sobre si pueden salvarse los soldados. Propone una respuesta que alcanzó extremada influencia, derivada de San Agustín, y que no sólo es compatible con su doctrina básica de la no resistencia sino que, en realidad, contribuye a ponerla de relieve. Simplemente insiste en que la razón de que de cuando en cuando surjan soberanos malvados y tiránicos, ordenados por Dios es, como dice Job, "por causa de los pecados del pueblo". Es "ciego y perverso" de parte del pueblo pensar que el mero poder sostiene al soberano malvado, y que "el tirano gobierna porque es semejante canalla". La verdad es "que no está gobernando porque sea un canalla sino por causa de los pecados del pueblo" (p. 109).

Por todo lo anterior puede decirse que las principales obras políticas de Lutero encarnan dos principios guías, destinados ambos a ejercer una inmensa influencia histórica. Considera el Nuevo Testamento, y especialmente las órdenes de San Pablo, como autoridad final en todas las cuestiones fundamentales acerca de la conducción apropiada de la vida social y política. Y afirma que la actitud política prescrita en el Nuevo Testamento es de completa sumisión cristiana a las autoridades seculares, cuya gama de po-

deres extiende considerablemente, afincándolos de tal manera que en ningunas circunstancias puede ser legítimo resistirles. La articulación de estos principios no requirió apelación al concepto escolástico de un universo gobernado por la ley, y casi ningún llamado al concepto de una intuida ley de la naturaleza: la última palabra de Lutero siempre está basada en la Palabra de Dios.

II. LOS PRECURSORES DEL LUTERANISMO

La nueva teología de Lutero, y las doctrinas sociales y políticas que de ella derivaron, pronto fueron oficialmente aceptadas en toda una vasta zona del norte de Europa. Los primeros pasos se dieron en Alemania, donde el elector Federico el Sabio, de Sajonia, efectivamente allanó el camino al ofrecer protección a Lutero después de ser excomulgado en 1520 (Fife, 1957, pp. 586-591). Cinco años después, cuando Federico fue sucedido por su hijo, el elector Juan, Sajonia se convirtió en un principado luterano. El mismo año presenció la aceptación del luteranismo por Alberto de Hohenzollern en el ducado de Prusia; y al año siguiente, el joven landgrave Felipe de Hesse convocó a un sínodo en Homberg, en el cual impuso una ordenanza de la Iglesia luterana en todos sus territorios. Al llegar el año 1528, la lista de príncipes alemanes que habían abandonado la Iglesia católica incluía a los duques de Brunswick y Schleswig, al conde de Mansfeld y al margrave de Brandenburgo-Ansbach; en 1534, se les habían unido los gobernantes de Nassau, Pomerania y Wurttemberg. Mientras tanto, un buen número de ciudades imperiales también se habían convertido. Al llegar 1525, los luteranos se habían adueñado de Altenburgo, Bremen, Erfurt, Gotha, Magdeburgo y Nuremberg; en 1534 se les habían unido Augsburgo, Francfort, Hannover, Estrasburgo y Ulm.[1]

Escandinavia fue la siguiente región que adoptó la nueva fe. La Reforma primero arraigó en Dinamarca, después de que el duque de Schleswig-Holstein sucedió al exiliado Cristián II como rey Federico I en 1523. Lanzó entonces un triunfal ataque contra el derecho papal de confirmar a los obispos dinamarqueses en el Herredag en 1526, y cuatro años después continuó esto al apoyar Cuarenta y Tres artículos luteranos preparados por Hans Tausen, "el Lutero dinamarqués". Después de una guerra civil y un interregno a comienzos del decenio de 1530, finalmente conquistó el trono el reformado rey Cristián III en 1536. Éste inmediatamente suprimió a los obispos católicos, que habían constituido la principal resistencia a su sucesión, y oficialmente completó la Reforma, que entonces fue impuesta a las dependencias de Dinamarca, Islandia y Noruega (Dunkley, 1948, pp. 45-46, 62). Un movimiento paralelo se desarrolló en Suecia después del triunfo de Gustav Vasa en la guerra de independencia contra Dinamarca en 1523. Los primeros pasos

[1] Para estos detalles, véase Dickens, 1966b, pp. 74-76, una brillante síntesis a la que debo mucho.

oficiales se dieron en la Dieta de Vasteras en 1527, cuando por primera vez se permitió predicar a los luteranos. La Reforma finalmente se completó en una nueva Dieta en 1544, después de ser aplastada una reacción católica en el sur (Roberts, 1968, p. 136).

Las siguientes naciones que abrazaron la nueva religión fueron Escocia e Inglaterra. Pareció haber una oportunidad de llegar a una reforma oficialmente patrocinada en Escocia a comienzos del decenio de 1540, cuando con la derrota en Solway Moss hubo un aumento de la influencia inglesa. Sin embargo, los escoceses entraron en alianza con Francia, lo que, en cambio, les puso bajo la influencia de la Contrarreforma. El resultado fue que necesitaron la nueva iniciativa de los radicales calvinistas y la revolución que inspiraron así en el decenio de 1550, antes de aceptar finalmente la Reforma. En cambio, la Reforma en Inglaterra fue un movimiento gradual, y en muchas etapas oficial. Empezó cuando Enrique VIII rompió con la Iglesia a comienzos del decenio de 1530, y con el ataque del Parlamento a los poderes de la Iglesia; adoptó una dirección más doctrinaria (y más calvinista) durante el reinado de Eduardo VI entre 1547 y el ascenso de María en 1553, y se completó después de la muerte de María, en 1558, con el triunfo de un singular híbrido: el acuerdo de la Iglesia anglicana.

La siguiente pregunta que claramente hemos de plantear es por qué el mensaje de Lutero, y en particular sus implicaciones sociales y políticas, resultarían tan poderosamente atractivas en tantos países distintos. No cabe duda de que esta pregunta puede enfocarse desde muchas perspectivas, cada una de las cuales puede servir para sugerir todo un conjunto de respuestas. Sin embargo, para el historiador de las ideas políticas la consideración más importante debe ser, sin duda, el hecho de que las doctrinas políticas luteranas y las premisas teológicas en que se basaron estaban íntimamente ligadas a un buen número de tradiciones profundamente arraigadas del pensamiento medieval tardío, y parcialmente se derivaban de éstas. En cuanto Lutero expresó su protesta, los partidarios de estas tradiciones fueron atraídos al vasto movimiento de Reforma, fortaleciéndolo con su presencia y asegurando que el mensaje de Lutero al principio fuese oído y después analizado receptivamente y, a su vez que, con el tiempo, alcanzara una inmediata y difundida influencia.

La insuficiencia del hombre

Es evidente, en primer lugar, que la teología distintiva de Lutero se derivó en grado considerable de dos poderosas corrientes de la especulación medieval tardía acerca de la relación entre el hombre y Dios. Como hemos visto, Lutero hizo un hincapié especial en la insuficiencia de la razón del

hombre; en la naturaleza, correspondientemente absoluta, de la libertad de Dios, y en la consecuente necesidad de que el pecador ponga toda su confianza en la justicia de Dios. Estos lemas repiten un buen número de doctrinas ya asociadas a la *devotio moderna*, movimiento místico desarrollado por los Hermanos de la Vida Común en Alemania y en los Países Bajos a finales del siglo XIV. El movimiento fue inaugurado por el piadoso Gerardo Groote (1340-1384), con una campaña de prédicas en que subrayó la necesidad de una reforma de la moral y defendió los ideales de pobreza apostólica y de vida comunal (Hyma, 1965, pp. 28-35). La creencia central que animó sus enseñanzas y que pudo derivarse en místicos del siglo XIV como el Maestro Eckhart (m. 1327) y su discípulo Juan Tauler (*c.* 1300-1331), era que todos los esfuerzos que hacen los hombres por encomendarse a Dios no son sino reflejos de una vanidad pecadora y, por tanto, que el objetivo del alma fiel debe ser quedarse pasivamente en su aceptación de la gracia de Dios (Hyma, 1965, pp. 17-24). Los discípulos de Groote se integraron en comunidades monásticas —la primera se estableció en Windesheim, en los Países Bajos— en que trataron de prepararse, mediante la enseñanza y los ejercicios místicos, a cultivar esta relación genuinamente sumisa con Dios (Hyma, 1965, pp. 59-62). A comienzos del siglo XV, estas hermandades empezaron a invadir el norte de Alemania —la primera se formó en Munster en 1401— y pronto llegaron a ejercer una influencia importante. Su misticismo ayudó a estimular buen número de poderosos escritos, incluso la anónima *Teología Alemana* de c. 400 y, ante todo, la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis (1380-1471) (Hyma, 1965, pp. 166-170). Pero su influencia principal derivó de su hincapié agustiniano en la naturaleza del hombre caído y su necesidad de redescubrir una fe personal en la gracia redentora de Dios. Esto inspiró a un número importante de destacados teólogos alemanes en la segunda parte del siglo XV, cuyo desarrollo de estos temas ha hecho que a menudo se les llame "reformadores antes de la Reforma".[2] Uno de los ejemplos más notables de esta corriente puede verse en la obra de Juan Wessel Gansfort (*c.* 1419-1489), quien estudió con los Hermanos de la Vida Común en Zwolle durante diecisiete años, a partir de 1432, hasta que en 1449 se trasladó a la Universidad de Colonia (Miller, 1917, I, 43-49). Gansfort nos ha dejado una clara declaración de sus conceptos en la carta abierta que escribió en 1489 a Jacobo Hoeck, quien había tratado de defender la práctica papal de emitir indulgencias plenarias.[3] Gansfort replica que esto es inter-

[2] Título del importante estudio de Ullman, 1855. *Cf.* también el relato de los "restos" de Lutero que se encontraron en Wessel Gansfort, en Ritter, 1971, esp. p. 32.

[3] Mis citas están tomadas de la traducción parcial de la carta, publicada en Oberman, 1966. Véase *infra*, Gansfort, Wessel, *Carta en Réplica a Hoeck*, en la bibliografía de fuentes primarias.

pretar mal la naturaleza de la relación del hombre con Dios. Ningún acto humano, ni siquiera uno que provenga del Papa, puede ayudar a un pecador a alcanzar méritos. Es "absurdo e indecente" creer que un simple "decreto humano" puede cambiar "el valor de un acto a los ojos de Dios" (p. 99). La única forma en que es posible alcanzar mérito es mediante "la infusión de la gracia" que Dios, en su misericordia, pueda decidir otorgarnos (p. 110). Esto significa, a su vez, que todos los esfuerzos del Papado y de la Iglesia por ayudar a los hombres a alcanzar su salvación son improcedentes, ya que "el Papa no puede darle la gracia a nadie" y "no puede discernir si él mismo o algún otro se encuentra en estado de gracia" (p. 117). La única esperanza para el pecador fiel es entrar en una relación personal y confiada con Dios, tratando las Escrituras y las tradiciones apostólicas como su "única regla de fe" (p. 105).

La otra corriente poderosa del pensamiento medieval tardío que se reflejó en la teología luterana fue el movimiento conocido como la *via moderna*, la última gran escuela de escolasticismo medieval. La *via moderna* originalmente evolucionó a comienzos del siglo XIV como reacción consciente contra la *via antiqua* de los tomistas, con su característica afirmación de que la razón tanto como la fe tienen un papel que desempeñar en el entendimiento de los propósitos de Dios, ya que la naturaleza nunca es contradicha sino sólo "perfeccionada" por la fe. La historia del escolasticismo medieval tardío virtualmente puede escribirse siguiendo el progresivo aflojamiento y final rompimiento de estos supuestos eslabones. Puede decirse que el proceso comenzó con la obra de Duns Scoto, pero el exponente de la *via moderna* más original y que mayor influencia alcanzó fue Guillermo de Occam (*c.* 1285-1347), cuyas enseñanzas fueron desarrolladas por un gran número de distinguidos seguidores suyos en el siglo siguiente, que incluyeron a Robert Holcot, Gregorio de Rimini, Pierre d'Ailly y Jean Gerson. Una de sus doctrinas más distintivas fue una crítica radical, casi humeana al grado en que la facultad de razón puede desplegarse para alcanzar un conocimiento genuino. En el debate ético se deja muy poco espacio a la razón. Es tratada simplemente como cuestión de argüir acerca de las órdenes y prohibiciones de Dios. Tampoco se atribuye un papel muy importante a la razón en la teología: como insiste el propio Occam, los dogmas de la religión revelada, y hasta la cuestión de la existencia y los atributos de Dios "evidentemente no pueden ser conocidos" por la razón y pueden ser "probados en teología tan sólo bajo la suposición de la fe".[4]

El ataque de Occam a la *via antiqua* se reanimó al final del siglo XV,

[4] Para estas afirmaciones véanse especialmente las *Quodlibeta* (disputas "sobre todos los temas") de Occam en *Philosophical Writings*, ed. Boehner, esp. pp. 100, 125.

gracias a un gran número de discípulos, dos de los cuales llegarían a ser teólogos de considerable importancia por derecho propio. Uno fue John Mair (1467-1550), quien comenzó su larga y brillante carrera de catedrático en París en 1495, enseñando las *Sentencias* de Pedro Lombardo en un estilo reconocidamente occamista. El otro fue Gabriel Biel (1410-1495), el *Doctor profundissimus*. Biel se apartó de la profesión académica a mediados de su carrera para unirse a los Hermanos de la Vida Común, pero retornó en 1484 a enseñar las doctrinas de la *via moderna* en la nueva Universidad de Tubinga, que él rápidamente ayudó a hacer célebre como centro de la cultura nominalista (Oberman, 1963, pp. 14-16; Landeen, 1951, pp. 24-29; Burns, 1954, pp. 83-84).

La influencia de Biel fue tal que, una generación antes de que llegara a ser conocido el nombre de Lutero, en las universidades alemanas ya estaban discutiéndose dos cuestiones clave, con un espíritu que, aunque de inspiración occamista, parece en retrospectiva casi completamente luterano en carácter. Una cuestión era la del entendimiento de Dios por el hombre. Este problema lo podemos encontrar discutido en un estilo notablemente luterano en el tratado sobre *Predestinación Eterna*, escrita por Juan von Staupitz (1468-1524), que asistió a la Universidad de Tubinga entre 1497 y 1500, donde tuvo como maestros a varios de los seguidores inmediatos de Gabriel Biel (Oberman, 1963, p. 19). Staupitz ya no concibe a Dios —a la manera de los tomistas— como autor de las leyes naturales que los hombres pueden aprehender con la razón y aplicar a la conducta de sus vidas. En cambio, Dios aparece como una voluntad omnipotente y casi inescrutable, constante pero al parecer arbitrariamente en acción en el mundo. Sabemos que Dios es "de infinito poder y majestad" pero "Su sabiduría es insondable" y "no puede medirse" (p. 177). Si tratamos de aprehenderlo con nuestra razón, inevitablemente Él "trascenderá cada una de nuestras facultades" (p. 178). Sólo podemos tener esperanzas de conocerlo "mediante la fe en Cristo", pues "el conocimiento falla y no hay que pensar en una prueba científica" en relación con el entendimiento de Sus vías (p. 178).

La otra cuestión clave analizada en estilo similar fue la cuestión de la relación entre el mérito y la salvación (*cf.* Vignaux, 1934). También Staupitz plantea este problema en su tratado sobre la predestinación, arguyendo que "la naturaleza del hombre es incapaz de conocer o de desear o de hacer el bien" y concluye que si alguien se salva, esto debe ser "debido a la gracia y no a la naturaleza" (pp. 182, 186). "Que nadie se enorgullezca", nos advierte, "de que por sus méritos se encuentre entre los fieles, y que nadie atribuya a la naturaleza lo que propiamente pertenece a la gracia" (p. 178). La misma doctrina es aún más enérgicamente afirmada por el propio Biel en su sermón sobre *La Circuncisión del Señor*. Insiste en que "sin la gracia es

absolutamente imposible" que alguien "ame a Dios meritoriamente" y por tanto se salve (p. 170). Pero añade que es igualmente imposible que "una gracia que bastara para la salvación" sea "adquirida mediante nuestras obras como otros hábitos morales" (pp. 167-168). Por tanto concluye que alcanzar la gracia, clave de la salvación, tiene que ser enteramente "un don de Dios sobrenaturalmente infundido en el alma" del inerme pecador, quien nunca tendrá esperanzas de merecerla o adquirirla por sí mismo (p. 168).

Obviamente, sería exagerado implicar que la propia teología de Lutero no es más que un resultado lógico de estos anteriores movimientos intelectuales. Lutero nunca compartió la creencia mística de que Dios se propone que los fieles se dediquen a ejercicios espirituales para ayudarlos a encontrar "las vías que conducen a una unión con Dios"; su concepto de la *fiducia* fue aún más pasivo de lo que podría suponerse por tal creencia (Post, 1968, p. 314). Más aún: rechazó hasta el limitado valor que los exponentes de la *via moderna* continuaban atribuyendo a la idea de la libertad humana: fácilmente los dejó atrás en su desesperada creencia en que es absolutamente imposible que el hombre actúe de tal manera que se haga digno de la salvación (Vignaux, 1971, pp. 108-110). No obstante, es indiscutible que Lutero fue un producto de estas dos tradiciones de pensamiento. Como estudiante de la Universidad de Erfurt entre 1501 y 1505 recibió una preparación formal en la *via moderna*, siendo sus maestros Jodocus Trutvetter y Arnold von Usingen, los cuales, a su vez, habían sido discípulos de Gabriel Biel (Oberman, 1963, pp. 9, 17). Durante este periodo también debió de entrar en contacto con la facultad de teología, que para entonces era uno de los principales centros para el estudio de la *devotio moderna*, en el que enseñaban Lurtz, Wartburg y otros varios destacados agustinianos (Meier, 1955). Poco después, el propio Lutero se dedicó al estudio sistemático de la *devotio moderna*. Hoy nos parece difícil prestar crédito al relato tradicional de que recibió su preparación en Magdeburgo entre los Hermanos de la Vida Común, pero ciertamente se alojó entre ellos en 1496-1497, y varios de sus mentores fueron grandemente influidos por sus obras (Post, 1968, pp. 628-630). Esto puede decirse ante todo de Staupitz, consejero personal de Lutero en la orden agustina y predecesor suyo en la cátedra de teología en Wittenberg (Steinmetz, 1968, pp. 5, 10). El propio Lutero siempre consideró a Staupitz como una de las mayores influencias formativas de su desarrollo intelectual, y por consejo de Staupitz emprendió el estudio intensivo de los místicos alemanes (Saarnivaara, 1951, pp. 22-43, 53-58). Lutero leyó y anotó los *Sermones* de Tauler en 1516, y su primera obra publicada fue una edición de la *Teología Alemana*, que produjo ese mismo año, suponiendo que era un resumen de las obras de Tauler (Fife, 1957, pp. 219-220). Más aún, reco-

noció siempre que existían íntimas afinidades entre la *devotio moderna* y su propio pensamiento religioso. En el *Prefacio* a su edición de la *Teología Alemana* declaró que "no ha llegado a mi conocimiento ningún libro, excepto la Biblia y San Agustín, del que yo haya aprendido más acerca de Dios, de Cristo, del hombre y de todas las cosas" (p. 75). Y cuando estudió las cartas de Wessel Gansfort en 1522, se sintió movido a exclamar que "si yo hubiese leído esto antes, bien habría podido dar la impresión a mis enemigos de que lo había copiado todo de Wessel: hasta tal punto nuestras ideas son una sola" (Oberman, 1966, p. 18).

El significado de estas afinidades e influencias se encuentra en el hecho de que, para cualquiera que estuviese imbuido de los lemas de la *via moderna* o de la *devotio moderna*, mucho había en el mensaje de Lutero que había de parecerle familiar y atractivo. Por tanto, no es de sorprender que algunos de los más grandes pioneros de la Reforma alemana empezaran recibiendo su preparación en una u otra de estas disciplinas. Matthaus Zell (1477-1548) nos ofrece el ejemplo importante de uno de los primeros dirigentes luteranos que evidentemente debió su conversión tanto a la influencia de la *devotio moderna* como a las enseñanzas del propio Lutero (Chrisman, 1967, pp. 68, 73, 92). Y hay muchos ejemplos de dirigentes luteranos que empezaron como estudiantes y maestros de teología escolástica, y que claramente se encontraron dispuestos, gracias a esta preparación, para reconocer y abrazar las doctrinas de la Reforma. Esto puede decirse de Johannes Eberlin von Günzburg (*c.* 1470-1533), quien comenzó como estudiante de la *via moderna* en Basilea y al principio se unió a los franciscanos, orden de la que había sido miembro el propio Occam. Se convirtió en 1520, cuando leyó las obras de Lutero, y llegó a ser uno de los más prolíficos entre los primeros predicadores y escritores luteranos, publicando casi veinte libros sobre temas políticos así como teológicos (Werner, 1905, pp. 9-11, 78-79). También puede decirse esto de Nicolás de Amsdorf (1483-1547), quien empezó como profesor de filosofía escolástica en Wittenberg, donde se le encargó dar conferencias por la época de la primera explosión de Lutero en 1517, sobre la lógica de Aristóteles y los comentarios occamistas de Gabriel Biel (Bergendoff, 1928, pp. 68-69). Inmediatamente fue atraído por la causa luterana, y después llegaría a ser uno de los más radicales entre los primeros ministros luteranos, como teólogo y como teórico de la política. Finalmente, la misma línea de pensamiento puede encontrarse en la carrera de Andreas Carlstadt (*c.* 1477-1541), el original lugarteniente de Lutero en Wittenberg. Empezó como profesor de tomismo, pero adoptó una posición claramente agustiniana en 1518, y pronto llegó a tal extremo místico e iconoclasta que resultó demasiado radical aun para los propios luteranos (Sider, 1974, pp. 7, 17-19, 174-189).

Las insuficiencias de la Iglesia

El ataque de Lutero a los abusos clericales también repite cierto número de actitudes ya prevalecientes a finales de la Europa medieval. Como hemos visto, enfocó su principal atención en los errores del Papado, insistiendo en la necesidad de retornar a la autoridad de las Escrituras y de restablecer una Iglesia apostólica más sencilla y menos mundana. Esta línea de ataque ya había sido seguida con no menor vehemencia por un creciente grupo de escritores anticlericales de la generación que precedió inmediatamente a la Reforma. Gran parte de la resultante literatura de invectivas e insultos había sido producida por los más cultos humanistas de la época, pero generalmente habían escrito en un estilo semiconscientemente demótico, publicando habitualmente en la lengua vernácula y presentando sus argumentos, a menudo, en forma de obras de teatro y sátiras en verso. La aportación a este género que mayor influencia alcanzó fue, sin duda, *La Nave de los Locos* de Sebastian Brant (1458-1521), que apareció originalmente en 1494 y tuvo seis ediciones posteriores durante la vida de Brant (Zeydel, 1967, p. 90). Brant era un humanista y profesor de la Universidad de Basilea, que se ganó la admiración de algunos de los sabios más grandes de la época. Entre sus amigos se encontraron Reuchlin y Wimpfeling, mientras que Erasmo compuso un poema en su honor, y lo describió a Wimpfeling como "el incomparable Brant" (Allen, 1906-1958, II, p. 24). Su *Nave de los Locos* tiene la forma de una larga secuencia de versos (el original contenía ciento doce) en que todos los males de la época son ridiculizados como simples locuras. Muchos de los más enconados ataques de Brant van en contra de los locos que gobiernan la Iglesia. Hay capítulos por separado que denuncian el creciente desprecio de la Sagrada Escritura, los vicios universales de simonía y nepotismo, y los "abusos de espiritualidad" perpetrados por las hordas de monjes glotones y curas ignorantes. Ante todo, lamenta Brant, el tono irreligioso de la época, la general "ruina y decadencia de la fe de Cristo" causados por la riqueza y mundanidad de la propia Iglesia (fos. lxvii, clii, ccxii).

La obra de Brant fue vastamente admirada, y pronto empezaron a imitarla, en Francia e Inglaterra, muchos críticos humanistas de la Iglesia. Jean Bouchet (1476-1557), a quien ya hemos encontrado como uno de los *Grands Rhétoriqueurs* de la corte de Luis XII, produjo una imitación de *La Nave de los Locos* en 1500, en que fueron cruelmente satirizadas la simonía y la inmoralidad de los jefes de la Iglesia (Renauder, 1953, pp. 319-320). Pasó después a desarrollar su ataque en *Un Lamento por la Iglesia Militante*, en 1512, en que denunció al Papa por hacer la guerra a su propio rebaño, mofándose de la avidez del clero y de las vidas disolutas de los prelados (Renauder, 1953, p. 549; Hamon, 1901, pp. 282-290). Las obras de Bouchet,

a su vez, parecen haber inspirado a Pedro Gringoire (*c.* 1485-1538), quien publicó una "moralidad" en 1512, intitulada *La Locura del Príncipe de los Locos*, que contenía un ataque aún más soez al Papado y a la Iglesia. Presenta a la Iglesia como la "madre loca", quien confiesa en su primera aparición que "los hombres dicen que he perdido la razón en mi vejez" (p. 54). Al principio aparece, imponente, en la guisa de la "Madre Iglesia", pero muy pronto se ponen en claro su locura e hipocresía. Es ávida de dinero, cínica acerca del valor de la "buena fe" y ansiosa, ante todo, por asegurarse el mantenimiento de su "dominio en los asuntos temporales, por medios buenos o malos" (pp. 55, 57, 59). Pasa el tiempo tramando maquinaciones con todos los locos de la época, y termina haciendo obvio que su verdadera ambición es adquirir la gloria terrenal (p. 70).

La repercusión de esta literatura pronto empezó a sentirse en Inglaterra. Entre 1506 y 1509, Alexander Barclay (*c.* 1475-1552) publicó traducciones de Gringoire y de Brant, mientras que John Skelton (*c.* 1460-1529) logró asimilar todas estas influencias y produjo su famosa serie de sátiras anticlericales, utilizando una forma rimada que virtualmente inventó para este propósito. La más grande de estas obras es *Colin Clout*, probablemente completada en 1522 (Heiserman, 1961, p. 193). Por lo general, se ha considerado esta obra sencillamente como un ataque a Wolsey, pero Heiserman ha argüido, plausiblemente, que el cardenal es presentado tan sólo como el más palpable de todos los fracasos espirituales de la Iglesia, mientras que sus verdaderos blancos son todos los miembros del Estado clerical, así como los desórdenes generales de la época (Heiserman, 1961, pp. 196-198). Skelton empieza recordando rudamente al clero

> *Que se ha olvidado*
> *de alimentar a sus tontas ovejas* (p. 284).

Pasa después a reiterar todas las acusaciones familiares contra los dirigentes de la Iglesia. Empieza subrayando su ignorancia, al declarar que

> *No tienen ninguna instrucción*
> *para hacer una verdadera construcción...*
> *algunos apenas saben leer,*
> *y sin embargo no temen*
> *intentar una cura* (p. 290).

Pasa después a denunciarlos como corrompidos y mercenarios:

> *Dícese que por plata y oro*
> *las mitras se compran y venden...*
> *y no hagáis más*

de la simonía, dícese,
sino un juego de niños (p. 291).

Y por último, desde luego, insiste en que todos los clérigos son lascivos y que todo el dinero dado por los piadosos laicos para decir misas se gasta entre "chicas disolutas" (p. 295).

La más célebre sátira humanista en que hay claras señales de la influencia de Brant y en que se copia el recurso de tratar los vicios como locuras es, desde luego, *El Elogio de la Locura*, de Erasmo. Esta obra fue publicada por primera vez en 1509, con una dedicatoria a Sir Tomás Moro. (El título latino, *Moriae Encomium*, incluye un juego de palabras sobre el nombre de Moro). La locura sube a una tribuna y pronuncia una oración clásica en su propia defensa. Empieza describiendo sus poderes, arguyendo que todo bienestar depende de la locura, que los hombres "se unieron en una sociedad civil" por simple locura y adulación (pp. 30, 34). Pasa entonces a enumerar a sus muchos admiradores. Éstos incluyen a todos los dirigentes de las profesiones cultas, en particular los juristas (p. 76) así como a todos los príncipes y cortesanos, por quienes la locura es "adorada sinceramente y, como corresponde a caballeros, con toda franqueza" (p. 93). Pero los más grandes admiradores de la locura son los monjes, los curas, los obispos y especialmente el Papa. "Si la sabiduría descendiera sobre ellos, ¡qué inconvenientes les causaría!", les haría "perder toda esa riqueza y honores, todas esas posesiones, progresos triunfales, oficios, dispensas, tributos e indulgencias" (p. 98). Y así, la oración culmina en otro ataque generalizado contra las corrupciones y abusos del Papado y de toda la Iglesia católica.

Un resultado de estas afinidades entre Lutero y los humanistas fue que, en cuanto Lutero lanzó su primer ataque a las indulgencias, en 1517, buen número de distinguidos humanistas se encontraron poderosamente atraídos hacia su causa. Esto ocurrió más claramente en Alemania, en el caso de los grandes humanistas como Crotus Rubianus (1480-1545), Willibald Pirckheimer (1470-1530) y Jacob Wimpfeling (1450-1528). Rubianus acabó por rechazar a los reformadores, pero empezó saludando a Lutero como "Padre de mi Patria" y aun, siendo rector de la Universidad de Erfurt, se atrevió a dar a Lutero una recepción oficial cuando pasó por allí en camino a la Dieta de Worms en 1520 (Holborn, 1937, p. 124). Pirckheimer también terminó por rechazar a los reformadores, pero su repugnancia ante la corrupción de la Iglesia le hizo saludar, al principio, a Lutero como "maravilloso talento", y defenderlo, en letras de molde, por escribir un escandaloso ataque contra Juan Eck, el adversario de Lutero en las Disputas de Leipzig de 1518 (Spitz, 1963, pp. 177-179). Lo mismo puede decirse de Wimpfeling, que

acabó haciendo las paces con el Papado, pero quien también empezó dando la bienvenida a Lutero como evidente aliado en sus propias campañas contra los abusos de la Iglesia, y habló de él, por entonces, como de alguien que "actúa no sólo de acuerdo con sus enseñanzas, sino en toda su vida como cristiano y hombre evangélico" (Spitz, 1963, pp. 53, 57-58).

Una pauta similar de atracción y posterior vacilación puede encontrarse en Francia en el caso de tan destacados humanistas como Josse Clichtove (1472-1543) y su maestro, Jacques Lefèvre d'Etaples (1461-1536). Lefèvre empezó por interesarse activamente en la cuestión de la reforma de la Iglesia en 1521, cuando fue llamado por Guillaume Briçonnet, recién nombrado obispo de Meaux, para ayudarle en la reorganización de su diócesis. Pronto fue Lefèvre el espíritu guía entre un grupo de devotos humanistas que empezaron a reunirse en Meaux, y allí lo visitó un buen número de sabios (que incluía a Farel), cuya preocupación con la reforma de la Iglesia acabó por hacerles pasar al bando protestante. El propio grupo de Meaux nunca se volvió luterano: Briçonnet encontró pocas dificultades para defender su ortodoxia cuando fue llamado ante el Parlamento de París en 1525 para responder a un cargo de herejía, y Clichtove siempre se disoció del grupo, sin duda para evitar semejantes acusaciones. Sin embargo, no hay duda de que el propio Clichtove se encontró (como Massaut dice delicadamente) "incapaz de resistir a cierta atracción hacia la teología de Wittenberg" (1968, II, p. 84). Esto se derivó en parte de sus anteriores dudas acerca de las indulgencias y de su eterna preocupación por la necesidad de reformar los monasterios (Massaut, 1968, I, 433 *ss*; II, 80 *ss.*). Y es claro, en el caso de Lefèvre d'Etaples, que sintió la misma atracción, con mucho mayor fuerza. Ya desde 1512 publicó una edición de las Epístolas de San Pablo, arguyendo que la gracia y la fe representan los únicos medios de alcanzar la salvación. Después dedicó la mayor parte de sus energías —con un espíritu muy similar al de los reformados— a producir una versión vernácula de las Escrituras, publicando una traducción francesa de los Salmos en 1524, seguida por una traducción de toda la Biblia en 1530 (Daniel-Rops, 1961, pp. 368-372; *cf.* Rice, 1962).

A pesar de todo, la consecuencia más importante de estas afinidades entre la visión de Lutero y la de los humanistas fue que, poco después de su rompimiento definitivo con la Iglesia, muchos destacados humanistas se sintieron obligados a seguirlo. Esto a su vez ayudó a fortalecer los fundamentos intelectuales de la Reforma, desempeñando así un papel clave en la difusión de su influencia.

En Alemania, el principal ejemplo de tal conversión inmediata es el de Felipe Melanchthon (1496-1560), sobrino nieto de Reuchlin y el más destacado intelectual entre los primeros discípulos de Lutero. Melanchthon em-

pezó por mostrar un precoz y notable talento para las humanidades. Aprendió el griego, teniendo como maestro a Rodolfo Agricola en Heidelberg, y al cumplir veintidós años había publicado una gramática griega, así como una edición sobre Plutarco. En 1518 fue nombrado para ocupar la cátedra de lengua y literatura griega en Wittenberg, y fue allí, bajo la influencia de Lutero, donde abandonó a la Iglesia católica. En un tiempo notablemente breve, su condición de expositor del luteranismo llegó a ser inferior tan sólo a la del propio Lutero, y fue Melanchthon quien, con la publicación de sus *Temas Comunes de Teología*, en 1521, aportó la primera afirmación sistemática de la fe luterana (Manschreck, 1958, pp. 33, 40, 44).

Melanchthon sólo fue el más destacado entre un buen número de humanistas alemanes que ingresaron en la Iglesia luterana por un camino similar, y varios de los restantes —como Osiander y Capito— fueron de estatura casi igual. Andreas Osiander (1498-1552) comenzó como típico erudito humanista, estudiando los clásicos y después desempeñándose como profesor de hebreo. Pasó luego a estudiar a Wittenberg, y allí inmediatamente se convirtió, bajo la influencia de Lutero. Después de esto, se trasladó a Nuremberg como predicador en 1521, y pronto alcanzó fama como uno de los expositores más elocuentes de la fe luterana (Strauss, 1966, p. 164). Una historia similar puede contarse de Wolfgang Capito (1478-1541); también él empezó como estudiante de griego, trabajando con el propio Erasmo en la edición del Nuevo Testamento, y después adquirió reputación como uno de los mejores eruditos de hebreo en Alemania (Chrisman, 1967, p. 88). Al principio se mostró hostil a Lutero, y ayudó a preparar la causa presentada contra él en la Dieta de Worms. Sin embargo, esto evidentemente le causó remordimientos, y al año siguiente se decidió a visitar Wittenberg, donde también cayó bajo la influencia de Lutero, y se convirtió. Entonces renunció al puesto que había ocupado con el arzobispo de Maguncia y se trasladó a Estrasburgo, donde —como Osiander en Nuremberg— pronto desempeñó un papel decisivo en la conversión de toda la ciudad a la fe luterana (Chrisman, 1967, pp. 89-90).

Todos los jefes de la Reforma en Escandinavia siguieron una línea similar de desarrollo. Esto puede verse con mayor claridad en las carreras de Olaus Petri (1493-1552) y de su hermano menor, Laurentius (1499-1573), los dos más grandes propagandistas del movimiento de reforma en Suecia. Ambos recibieron una educación humanística, y Olaus, en particular, llegó a ser un competente especialista en griego, talento que después puso al servicio de la Reforma, ayudando a hacer la primera traducción del Nuevo Testamento al sueco, en 1526 (Bergendoff, 1928, pp. 102, 107). Ambos fueron a estudiar a Wittenberg en 1516, ambos se convirtieron inmediatamente y retornaron a Suecia a finales de 1520, donde llegaron a ser los más destacados defensores

del rompimiento de Gustav Vasa con Roma (Bergendoff, 1928, pp. 75-76). La misma pauta puede discernirse en el caso de Tausen y Pedersen, dirigentes intelectuales de la Reforma en Dinamarca. Hans Tausen (1494-1561) ofrece otro ejemplo más de un erudito humanista que se convirtió al luteranismo mientras estudiaba en Wittenberg (Dunkley, 1948, pp. 42-43). Christian Pedersen (*c.* 1480-1554) nos ofrece otro caso, aún más claro de las mismas influencias, que produjeron los mismos resultados. Empezó por recibir una preparación humanista en París, donde publicó una culta edición de las crónicas danesas de Sajón y recibió por ello las felicitaciones del propio Erasmo. Después pasó a estudiar a Wittenberg, donde se convirtió al luteranismo en 1526. En adelante —como Olaus Petri— dedicó sus talentos de humanista al servicio de la Reforma, traduciendo y publicando buen número de los libros de Lutero en Dinamarca en 1531, y realizando la primera traducción dinamarquesa de la Biblia en 1550 (Dunkley, 1948, pp. 99-133).

La misma pauta se repite aún más claramente entre los primeros jefes de la Reforma en Inglaterra. El ejemplo más célebre nos lo ofrece la carrera de William Tyndale (*c.* 1495-1536). Tyndale comenzó sus estudios en Oxford, pero lo encontró lleno de "los mismos perros ladradores, los discípulos de Duns". Por tanto, alrededor de 1516 se dirigió a Cambridge, donde comenzó su estudio intensivo del hebreo, así como del latín y el griego (Mozley, 1937, pp. 16-18). Fue en el curso de estos estudios cuando se convirtió al luteranismo. Pasó entonces a ser el más enérgico y más grande de los primeros propagandistas luteranos en Inglaterra. Produjo la primera exposición sistemática de las ideas políticas luteranas en inglés, al publicar *La Obediencia de un Hombre Cristiano,* en 1528. Y participó en el más célebre duelo literario de la Reforma inglesa al replicar a la denuncia de los reformadores hecha por Tomás Moro, en su *Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, en 1531. Sin embargo, como Petri y Pedersen, la contribución más importante de Tyndale fue como traductor de la Biblia. Fue él quien produjo en 1525 la primera versión impresa del Nuevo Testamento en inglés, y poco después, en 1530, siguió con una traducción del Pentateuco, hecha directamente de los textos hebreos (Mozley, 1937, pp. 51-52, 80-81).

Tyndale no fue más que uno de un grupo considerable de jóvenes eruditos de Cambridge, que de manera similar se apartaron del humanismo para ingresar en la Iglesia luterana. Los fundamentos intelectuales de la Reforma inglesa en realidad quedaron en gran parte establecidos por entonces en Cambridge. Algunas de las más tempranas discusiones de la herejía ocurrieron en la taberna del Caballo Blanco, que pronto llegó a ser conocido como "la pequeña Alemania" (Porter, 1958, pp. 45-49). Y cuando esta herejía por fin llegó a ser aceptada como doctrina oficial, todos menos uno de los trece teólogos que se reunieron en 1549 para redactar el primer Libro de Oraciones

Protestantes para la Iglesia de Inglaterra, eran miembros de la Universidad de Cambridge (Rupp, 1949, p. 19n). Uno de los primeros conversos de Cambridge fue Thomas Bilney (m. 1531), quien habló del toque de Midas que transformó sus estudios humanistas, dándoles una forma religiosa (Porter, 1958, pp. 41-44). El ejemplo puesto por la santidad de Bilney rápidamente condujo a la conversión de otros varios jóvenes estudiosos. El más importante fue Robert Barnes (1495-1540), que había retornado a Cambridge desde Lovaina en 1521, totalmente absorto en la nueva cultura humanista y con un entusiasmo especial por las comedias de Terencio y de Plauto (Clebsch, 1964, pp. 43-44). Sin embargo, pronto se volvió con igual entusiasmo a las doctrinas de la Reforma, y llegó a ser uno de los más radicales y elocuentes entre los primeros luteranos ingleses. Como Tyndale, se dirigió a Wittenberg a estudiar con el propio Lutero, y publicó una serie de escritos políticos y teológicos importantes durante el decenio de 1530, antes de ser arrestado durante la reacción conservadora al final del reinado de Enrique VIII, y quemado como hereje en 1540. Barnes, a su vez, parece haber desempeñado un papel decisivo en la conversión de Miles Coverdale (*c.* 1488-1569), quien, según su biógrafo, efectuó el mismo progreso "desde Erasmo, pasando por Colet, hasta Lutero" (Mozley, 1953, pp. 2-3). Coverdale parece haber sentido una admiración especial hacia Tyndale, y bajo su influencia produjo la primera edición completa jamás publicada de la Biblia (Mozley, 1953, p. 3). Finalmente, la misma línea de desarrollo puede seguirse en la carrera de Sir John Cheke (1514-1557), indiscutiblemente el más grande sabio entre los humanistas ingleses de la época. Cheke empezó como profesor de griego en Cambridge, asombrosamente precoz, a finales del decenio de 1530, y fue nombrado el primer *Regius Professor* de la materia en 1540, a la edad de veintiséis años (Jordan, 1968, p. 41). La fecha de su conversión es incierta, pero definitivamente era un comprometido luterano a finales del decenio de 1530. Después de ello, parece haber dedicado considerable energía a convertir a sus alumnos, y así, por un capricho de la historia, pudo hacer una contribución única a la aceptación final de la Reforma en Inglaterra. Evidentemente participó en la conversión de Becon, de Lever y posiblemente de Ponet durante el mismo decenio, lo cual ya es un hecho de cierta importancia en relación con la posterior historia del pensamiento político protestante. Pero su gran oportunidad llegó en 1544, cuando fue convocado a la corte por Enrique VIII y nombrado preceptor del único hijo del rey, el futuro Eduardo VI (Jordan, 1968, pp. 41-42). Strype nos informa, en su relato de la carrera de Cheke, que la relación entre el príncipe y su preceptor llegó a ser muy íntima y que aún después del ascenso de Eduardo al trono, en 1547, Cheke permaneció "constantemente a su lado" para "informarlo y enseñarle' (Strype, 1821, p. 22). Fueran las que fuesen las inten-

ciones de Enrique VIII (y nunca han sido muy satisfactoriamente explicadas), el resultado fue que su heredero creció como protestante no menos convencido que su maestro, consecuencia que, a su vez, tuvo un efecto incalculable y decisivo en el fortalecimiento de la causa de la Reforma en Inglaterra.

Los poderes de la Iglesia: el debate teológico

Si, para terminar, pasamos de las denuncias a la Iglesia hechas por Lutero a su ataque más fundamental; la idea misma de la Iglesia como autoridad jurisdiccional, vemos que una vez más hace eco a cierto número de argumentos ya prevalecientes en el pensamiento medieval tardío. Como hemos visto, el concepto luterano de la Iglesia como tan sólo una *congregatio fidelium* implicó una notable repugnancia hacia el papel del Papado como terrateniente y recolector de impuestos, una desconfianza de sus poderes absolutos sobre la Iglesia y un resentimiento por su capacidad de actuar como autoridad jurídica independiente, que operara según su propio código de la ley canónica, salvando las jurisdicciones de las autoridades seculares, con su propio sistema de tribunales eclesiásticos. Todas estas críticas ya habían sido expresadas con creciente animosidad durante la baja Edad Media, tanto por los enemigos teológicos de la monarquía papal como por los numerosos aliados y portavoces de las propias autoridades seculares.

El ataque teológico fue, en parte, herético, derivado de una prolongada tradición de oposición evangélica a la riqueza y las jurisdicciones de la Iglesia. En su forma más vociferante, esta oposición puede remontarse al surgimiento de los movimientos lolardo y husita, a finales del siglo XIV, los cuales se centraron, ambos, en la exigencia de una forma más sencilla y apostólica de cristianismo, pidiendo que la Iglesia actuara menos como autoridad jurisdiccional y más como puramente pastoral. El movimiento lolardo se originó en Inglaterra con la campaña de predicación y escritos iniciada por John Wyclif (*c.* 1329-1384) y por un buen número de sus discípulos clericales en Oxford, que incluyó a Aston, Repington y Hereford (McFarlane, 1972, p. 78). Su mensaje parece haber sido recibido en Escocia así como en Inglaterra, y el movimiento pronto empezó a atraer un grado considerable de apoyo entre los laicos. Cuando el Parlamento se reunió en 1395, un grupo de partidarios de los lolardos lograron presentar un manifiesto a los Comunes, que incluía un ataque a la corrupción del clero y a la subordinación de la Iglesia de Inglaterra a los dictados de Roma (McFarlane, 1972, p. 132). El clímax y la conclusión de esta fase popular del movimiento llegaron en 1414, con el dramático pero abortado intento de una

revolución lolarda, encabezada por Sir John Oldcastle (Thomson, 1965, pp. 5-19).

En el curso de esta campaña, Wyclif produjo un gran cuerpo de escritos heréticos sobre las jurisdicciones del Papado, incluso el escrito, en lengua vernácula, de 1384, intitulado *La Iglesia y sus Miembros*. Esta obra empieza con un ataque a "el estado y los bienes mundanos" del Papa, y denuncia a todo el Estado clerical por actuar como "los más ávidos compradores que hay en la tierra" (p. 347). Luego pasa Wyclif a repudiar la afirmación del Papa de "atar y desatar", insistiendo en que "no muestra sus grandes poderes" a este respecto, y diciendo que los argumentos de los canonistas "fallan vergonzosamente aquí" (p. 355). Añade en tono más amenazador que "representa un gran peligro" para el Papa "fingir semejante poder", ya que ninguna de sus supuestas jurisdicciones está genuinamente "basada en Cristo" (pp. 356-357). El escrito concluye haciendo un llamado a "el Papa con sus cardenales y todos los sacerdotes" a que abandonen su "gloria mundana" y sus poderes, y a que "vivan en una pobreza cristiana", como Cristo mismo lo enseñó a todo el mundo, de palabra y obra (p. 359).

En Inglaterra, la respuesta oficial a estas demandas heréticas fue la aprobación de un estatuto "sobre la quema de herejes" en 1401, que estableció por vez primera un marco legal a la persecución religiosa (McFarlane, 1972, p. 135). En Escocia, la respuesta fue aún más alarmista, e incluyó la fundación de la Universidad de San Andrés en 1413, con el fin expreso de proteger la ortodoxia, la aprobación de la legislación antilolarda por el Parlamento en 1425, y la ejecución de un buen número de simpatizadores de los lolardos. La primera víctima fue James Resby, en 1407 (Duke, 1937, pp. 110-111, 115). Sin embargo, el movimiento lolardo no sólo sobrevivió a lo largo de todo el siglo xv,[5] sino que logró exportar sus ideales a la Europa continental, donde fueron entusiásticamente adoptados y desarrollados por los husitas en Bohemia. Jan Hus (*c.* 1369-1415) reconoció que los escritos de Wyclif sobre la Iglesia aportaban gran parte de la inspiración a sus muy similares denuncias de la corrupción clerical y a la supremacía del Papa (Spinka, 1941, pp. 6-9). Y pese a la condenación y ejecución de Hus, por el Concilio de Constanza en 1415, sus seguidores pronto lograron, mucho mejor que sus progenitores lolardos, cristalizar su visión en un programa definido, y organizarse para luchar por su aceptación. Formularon sus demandas por primera vez en los Artículos de Praga de 1420, que incluían un ataque a las "grandes posesiones mundanas" y los "poderes ilegales" de la Iglesia (Heymann, 1955, p. 148). Después reclutaron un ejército, encabezado brillantemente por John Zizka, e hicieron una campaña que duró casi quince

[5] Sobre este punto, véase Aston, 1964, y especialmente Thomson, 1965.

años, para lograr la aceptación de su credo. La actitud adoptada contra los privilegios de la Iglesia en materia de tierras e impuestos contó con tal aceptación que constantemente lograron remplazar sus bajas y, a la larga, resultaron invencibles. En 1433, en el Concilio de Basilea, finalmente lograron obligar al Papa y al emperador a reconocer los cuatro artículos de la Reforma religiosa que originalmente habían propuesto, incluso la demanda de cierta medida de redistribución de la riqueza de la Iglesia (Heymann, 1959, p. 247). Luego, bajo la guía larga y determinada de Juan Rokycana, entre 1429 y 1471, sostuvieron esta actitud antipapal y evangélica y establecieron así una semiautónoma Iglesia nacional checa (Heymann, 1959, p. 243).

Además de esta corriente herética de oposición al poder papal había una larga tradición, dentro de la propia Iglesia, de resistencia a la idea ortodoxa del Papado como monarquía absoluta. Esta tradición surgió inicialmente en el curso del siglo XII como reacción contra la creciente centralización de la administración papal que había ocurrido en la secuela de las reformas gregorianas.[6] Este acontecimiento movió a buen número de canonistas a preguntarse con cierta alarma qué podría ocurrir si un Papa con tanto poder llegara a caer en la herejía, o quedara incapacitado. La respuesta que algunos de ellos empezaron a proponer —echando así los fundamentos de todo el movimiento conciliar— fue que la autoridad del Papado debía ser considerada como inferior a la autoridad de un Concilio General de la Iglesia. Esta sugestión fue plenamente desarrollada desde el decenio de 1190 por Huguccio, obispo de Pisa, en su comentario a las Decretales. Huguccio plantea su teoría al analizar la afirmación de que el Papa no es responsable ante la Iglesia "a menos que sea sorprendido en herejía" *(nisi deprehendatur a fide devius)*.[7] Según dice, esto significa que la Iglesia como cuerpo debe estar por "encima" del Papa, al menos en el sentido de que, si se trata de su bienestar, los cardenales deben tener poderes suficientes para convocar a un Concilio General, que a su vez tendrá autoridad para juzgar al Papa. Huguccio añade que hay dos tipos de casos en que esto debe ser legítimo (Tierney, 1955, pp. 58-65). Primero apoya la opinión recibida de que "si el Papa se vuelve hereje", esto será tan dañino "no sólo para sí mismo, sino para todo el

[6] La clásica versión de Figgis sobre la teoría política conciliar se encuentra, pues, en el error al suponer que las ideas políticas asociadas al movimiento tan sólo fueron articuladas a finales del siglo XIV, y que consistían esencialmente en aplicar a la Iglesia un concepto de la soberanía popular ya desarrollado en la esfera secular. Para esta suposición, véase Figgis, 1960, pp. 44-45 y para una crítica, véase Oakley, 1969, pp. 369-372.

[7] La glosa de Huguccio a esta proposición aparece completa como apéndice en Tierney, 1955, pp. 248-250, fuente de la que he tomado todas mis citas.

mundo" que "podrá ser condenado por sus súbditos" (p. 248). Después añade la afirmación mucho más contenciosa —y que tuvo enorme influencia— de que si el Papa es un "delincuente contumaz" que persiste "en crímenes notorios" que "escandalicen a la Iglesia", también podrá ser depuesto por no cumplir con los deberes de su cargo (p. 249). Pues, como concluye Huguccio —con un despliegue de preguntas retóricas que apenas cubren la debilidad de su argumento— "si un Papa escandaliza a la Iglesia, ¿no es esto equivalente a una herejía?"

La siguiente gran campaña contra el absolutismo papal se desarrolló a comienzos del siglo XIV como aspecto del renovado conflicto entre el Papado y el Imperio. Una disputa ocurrida en el Colegio Electoral en 1314 dio por resultado la elevación de dos sacros romanos emperadores. Uno de los pretendientes fue Luis XIV de Baviera, quien logró consolidar su posición en Alemania y entonces pidió el reconocimiento del Papa, Juan XXII. Juan respondió en 1324 excomulgando a Luis, quien respondió tres años después marchando sobre Roma y haciéndose coronar emperador por Nicolás V, al que instaló como antipapa. La disputa continuó durante todo el decenio siguiente, en el curso del cual Luis llamó en su ayuda a un número considerable de publicistas antipapales. Entre aquellos cuyo apoyo consiguió estaban los dos más grandes escritores políticos de la época: Guillermo de Occam y Marsilio de Padua, los cuales se refugiaron, ambos, en la corte de Luis después de ser excomulgados por Juan XXII. El resultado no sólo fue un resurgimiento, sino un desarrollo más enconado de todos los argumentos ya propuestos contra el concepto de la supremacía papal.

Como ya hemos visto, el *Defensor de la Paz*, de Marsilio, incluía una defensa inequívoca del conciliarismo, además de plantear dos afirmaciones heréticas que rara vez fueron repetidas por los posteriores y más moderados enemigos de la *plenitudo potestatis* del Papado. Una era la afirmación de que el Papa en realidad no es cabeza de la Iglesia por derecho divino, por lo que su pretensión de ejercer una "plenitud de poder sobre todo gobernante, comunidad o persona individual" es "inapropiada y errónea" y "va fuera, o, mejor dicho, en contra de las divinas Escrituras y las demostraciones humanas" (p. 273). La otra herejía de Marsilio —adoptada vastamente en el curso de la Reforma— fue su insistencia en que todo poder coactivo es secular por definición y, por tanto, que la idea del Papa como detentador de "toda regla o juicio coactivo o jurisdicción" sobre "cualquier sacerdote o laico" o cualquier "individuo de cualquier condición" no es más que un "vicioso ultraje" totalmente destructor de la paz del mundo (pp. 113, 344).

Las teorías políticas de Marsilio y de Occam suelen considerarse en conjunto, pero no cabe duda, como se ha demostrado en varios estudios

recientes, de que Occam era un pensador más moderado, y aun conservador.[8] No le interesaba gran cosa la tesis del conciliarismo, y su posterior tratado sobre *El Poder de Emperadores y Papas* hasta incluye una defensa modificada de la monarquía papal, arguyendo que "la comunidad de los fieles debe estar sujeta a una cabeza y juez supremo", y que "nadie más que el Papa puede ser esta cabeza" (p. 25; *cf.* Brampton, 1927, p. ix). No obstante, acepta en su *Diálogo* que "si el Papa es un hereje notorio" entonces "puede convocarse a un concilio general sin la autoridad del Papa", "para juzgarlo y desposeerlo" (pp. 399-400). Y además de repetir este lema ya establecido del conciliarismo, despliega otros dos argumentos acerca de los poderes del Papa que serían, ambos, de gran importancia en el posterior ataque a la monarquía papal.

Empieza arguyendo que, aun cuando el Papa indudablemente es cabeza de la Iglesia, su autoridad no le fue concedida incondicionalmente, sino sobre el entendimiento de que la ejercería para beneficio de los fieles. Occam considera así al Papado no como una monarquía absoluta, sino constitucional (*cf.* McGrade, 1974, pp. 161-164). El punto queda firmemente establecido en el *Breve Relato del Poder del Papa*, que completó entre 1339 y 1341 (Baudry, 1937, p. vii). No es posible, arguye, que el Papa "tenga tal plenitud de poder" que "sea capaz de hacer absolutamente cualquier cosa", como lo han mantenido alguno de sus partidarios (p. 16). Su supremacía "no le fue dada para sí mismo" sino sólo "para el bien de sus súbditos" (p. 22). Y "de esto se sigue", concluye Occam, "que el Papa no recibió de Cristo el tipo de plenitud de poder" que normalmente se le atribuye, ya que "tiene autoridad de Dios sólo para conservar, no para destruir" la Iglesia (p. 25).

La otra afirmación subversiva de Occam fue que las esferas de la jurisdicción espiritual y de la temporal deben quedar claramente divididas entre sí (*cf.* McGrade, 1974, pp. 134-140). Las implicaciones de este compromiso están elaboradas con la mayor claridad en su posterior tratado sobre *El Poder de Emperadores y Papas*. Empieza subrayando que "cuando Cristo nombró a Pedro cabeza de todos los creyentes", "les prohibió a él y a los otros Apóstoles ejercer todo tipo de dominio sobre reyes y pueblos" (p. 5). San Pedro aceptó plenamente este mandato, pues a su vez advirtió a sus sucesores que debían "evitar toda participación en las ocupaciones de la vida cotidiana" (p. 7). Estas instrucciones se interpretan, ante todo, en el sentido de que "el principado papal instituido por Cristo en ningún punto incluye alguna jurisdicción regular sobre los poderes temporales o asuntos seculares"

[8] Véase McGrade, 1974, esp. pp. 18-20, 28-43. Véase también Bayley, 1049, esp. pp. 199-201; Tierney, 1954, y Lagarde, 1963, esp. pp. 53-55, 86.

(p. 7). Así pues, Occam insiste en que "si un Papa interviene en asuntos temporales" sólo estará "metiendo su hoz en la cosecha de otro hombre" (p. 7). También se interpretan las instrucciones de Cristo en el sentido de que implican una afirmación más herética —ya subrayada por Marsilio y después desarrollada por Wyclif y Hus— de que "el principado papal" no es "un poder jurisdiccional o despótico en absoluto" (p. 14). "Dios ha instituido principados de un carácter dominante en el mundo", pero "Cristo dijo a los Apóstoles que su principado no era de esta naturaleza" (pp. 15-16). Así pues, Occam concluye que el llamado principado del Papa "antes bien, debiera llamarse poder ministerial", poder establecido "para salvar almas y guiar a los fieles", pero no para ningún otro fin político (p. 14).

El momento en que estos tempranos ataques a los poderes absolutos del Papa se desarrollaron más eficazmente fue después de estallar el Gran Cisma de 1378. Una de las principales preocupaciones durante este periodo fue la creciente corrupción del Papado como cobrador de impuestos y distribuidor de beneficios. Jean Gerson (1363-1429), que de todos los conciliaristas fue el que alcanzó mayor influencia, escribió por entonces un *Tratado sobre Simonía*, protestando contra el hábito papal de "arrancar dinero de beneficios so capa de primicias' (p. 167). También escribió un tratado intitulado *Hacia una Reforma de la Simonía*, en que ofreció muchas propuestas para limitar el otorgamiento de cargos eclesiásticos "de manera tan desgraciada y con tal apariencia de avaricia" (p. 180).[9] De manera semejante, Nicolás de Cusa (1401-1464) dedicó varios capítulos de su importante tratado conciliarista *De Armonía Universal* a analizar la urgente necesidad de que el Papado reformara sus prácticas corrompidas. Critica "la mezcla de asuntos espirituales y temporales" a que se habían dedicado los jefes de la Iglesia, y les advierte, haciéndose eco de las palabras de San Pedro, "que no se dediquen a ninguna ocupación de carácter mundano o comercial" (pp. 265-266). Por último, condena rotundamente "la pompa y ciega avaricia" de los Papas, y ataca su creciente tendencia a no pensar sino en aumentar sus posesiones e ingresos (p. 209; *cf.* Sigmund, 1963, pp. 183-185).

Pero el escándalo más grave de este periodo fue, desde luego, el propio Cisma. Después de 1378 hubo dos Papas enemigos, y después de 1409 hubo tres, cada uno exigiendo ser reconocido como único ocupante legítimo del trono de San Pedro (Flick, 1930, I, pp. 262, 271, 312). Pronto fue obvio que la única manera de poner fin al Cisma sería eliminar a cada uno de los pretendientes rivales, para hacer una nueva elección. Sin embargo, no menos obvio fue que para lograr este resultado sería necesario convocar a un Concilio General e insistir en su capacidad para juzgar al jefe de la Iglesia. Así

[9] Sobre Gerson como reformador, véase Connolly, 1928, esp. pp. 90-112.

ocurrió que, para curar el Cisma, los cardenales aceptaron oficialmente la doctrina del conciliarismo. El Concilio de Constanza se reunió debidamente en 1414, proclamó que su autoridad era mayor que la del Papa, depuso a dos de los pretendientes rivales al Papado, persuadió al tercero a abdicar, y procedió a elegir en su lugar a Martín V (Flick, 1930, I, pp. 312-313).

El primer gran eclesiástico que escribió en defensa de este procedimiento para poner fin al Cisma fue el cardenal Francesco Zabarella (1360-1417), cuyo tratado *Sobre el Cisma* quedó completo en 1408;[10] pero las exposiciones más importantes de la teoría conciliar se escribieron en conexión con las reuniones del Concilio de Constanza, entre 1414 y 1418, y el Concilio de Basilea entre 1431 y 1437. El cardenal Pierre d'Ailly (1350-1420), uno de los más destacados occamistas de la época, presentó un importante *Tratado Sobre la Autoridad de la Iglesia*, en Constanza en 1416 (Roberts, 1935, p. 132). Jean Gerson, que había sido discípulo de D'Ailly en la Sorbona y le sucedió como canciller de la Universidad en 1395, leyó un ensayo más radical aún, *Sobre el Poder Eclesiástico*, ante el consejo reunido en febrero de 1417 (Morrall, 1960, p. 100). Y Nicolás de Cusa hizo el sumario que quizá sea el más elocuente de las ideas conciliaristas en su tratado *De Armonía Universal*, que fue completado en 1433 y presentado ante el Concilio de Basilea al año siguiente (Sigmund, 1963, pp. 35-36).

Cierto es que estos escritores al principio se inclinaban a la prudencia, al aplicar una teoría de la soberanía popular a la Iglesia (Tierney, 1975, pp. 244-246). Este elemento de cautela es especialmente marcado en D'Ailly y en Zabarella, que habían sido nombrados cardenales, ambos, por Juan XXIII, quizá el más dudoso de todos los pretendientes al trono papal. Cuando D'Ailly, en su *Tratado Sobre la Autoridad de la Iglesia*, plantea la pregunta decisiva de "si la plenitud del poder reside sólo en el pontífice romano", parece incapaz de decidirse a dar una respuesta definitiva (col. 949). Al principio sugiere que la plenitud es "separable" del Papa, pero "inseparable" de la Iglesia y "representativa" en un Concilio General debidamente reunido (col. 950). Pero entonces añade que "hablando propiamente, la plenitud sólo reside en el Sumo Pontífice como sucesor de San Pedro" (col. 950). Y termina concediendo que "la plenitud sólo puede encontrarse figurativamente, y en cierto sentido equívocamente, en la Iglesia Universal y en el Concilio General que la representa" (col. 950; *cf.* Oakley, 1964, pp. 114-129).

Sin embarog, cuando llegamos al tratado de Gerson, *Sobre el Poder Eclesiástico*, encontramos una afirmación inequívoca, que alcanzó gran influencia, en el sentido de que el Concilio indiscutiblemente posee un poder supremo sobre la Iglesia, afirmación que después fue elaborada con mayor detalle

[10] Para el conciliarismo de Zabarella, véase el apéndice en Ullman, 1948, pp. 191-231 y *cf.* Tierney, 1955, pp. 220-237.

por Juan de Segovia y Nicolás de Cusa en el Concilio de Basilea (Black, 1970, pp. 34-44). Gerson empieza en un estilo aparentemente conciliador, estableciendo una clara distinción entre la Iglesia y la sociedad política, y afirmando que la Iglesia difiere en su origen "de todos los demás poderes" (p. 211). En tanto que todas las otras formas de autoridad son "establecidas naturalmente" y "reguladas de acuerdo con las leyes naturales o humanas", la Iglesia es además "el cuerpo místico de Cristo", con una autoridad que Cristo "sobrenaturalmente dio en concesión especial a sus Apóstoles, sus discípulos y sus sucesores legítimos" (p. 211). Esto significa que en un sentido —el sentido en que el Papa es descendiente de la unión mística de la Iglesia con su fundador— hay que reconocer que "sin ninguna duda" el Papa "goza de una plenitud de poder" y que "lo recibió inmediatamente de Dios" (p. 226). Sin embargo, Gerson pasa entonces a insistir en que la Iglesia tal como hoy existe debe ser considerada, asimismo, como sociedad política, sociedad en que deben aplicarse las mismas normas de legitimidad que en cualquier ordinario *regnum* o *civitas*. Argumenta entonces —como lo había hecho ya su maestro Occam— que "pese a cualesquier consideraciones" acerca de los orígenes divinos del poder eclesiástico, es evidente en cuanto adoptamos esta perspectiva que "los sucesores de San Pedro han sido y siguen siendo instituidos mediatamente por los hombres" para beneficio de la Iglesia, y "reciben su cargo mediado por un ministerio y asignación humanos" (p. 226; *cf.* Morrall, 1960, p. 104).

Esto allana el camino al argumento central de Gerson. Si los poderes del Papa son instituidos "mediatamente" por los hombres, con la condición de que "tienda al bien común en su reinado", entonces el Papa no puede ser "más grande que el cuerpo de la Iglesia" —*maior universis*— como característicamente habían afirmado los canonistas.[11] Como Occam, Gerson sostiene que el Papa sólo puede ser un monarca constitucional, un ministro o funcionario de la Iglesia cuya autoridad es contingente de su deseo de buscar el bienestar de sus súbditos. Insiste así en que el poder de la Iglesia como *universitas* o corporación sigue siendo "mayor que la del Papa", conclusión que después procede a subrayar en su estilo, tan cargado de retórica. La Iglesia es *maior* —"mayor que el Papa"— en "amplitud y extensión, mayor por su dirección infalible, mayor como autoridad reformativa, con respecto a su cabeza y a sus miembros, mayor en poder coactivo, mayor en tomar todas las decisiones últimas en cuestiones difíciles de fe, y finalmente mayor en sus simples dimensiones" (p. 240).

[11] Véase Gerson, pp. 226, 232, 247. La pregunta que inicialmente plantea Gerson (p. 222) es "si la autoridad del Papa es mayor que la de la Iglesia *(maior quam ecclesia)* o viceversa". Nicolás de Cusa prefiere preguntar (p. 191) si la Iglesia está "por encima del poder del Papa" *(supra potestatem Romanae pontifici)*.

La reivindicación que hace Gerson de la *plenitudo potestatis* papal como don directo de Dios resulta así plenamente compatible con su afirmación de que "el poder último sobre la Iglesia se encuentra en la Iglesia misma", y particularmente "en el Concilio General que suficiente y legítimamente la representa" (p. 232). Considera que la *plenitudo* "sólo formal y materialmente está alojada en el Papa", mientras que "la regulación y aplicación de su uso" sigue siendo responsabilidad del Concilio en su capacidad de asamblea representativa de la Iglesia (pp. 227-228, 232). Por consiguiente sostiene que cuando la Iglesia asigna la *plenitudo* al Papa, no lo hace en forma de una enajenación de sus propios poderes a un gobernante que entonces es *legibus solutus*, sino tan sólo en forma de una concesión que otorga al Papa el uso pero no la propiedad de su autoridad (p. 228). Así puede concluir que, pese a la apariencia absolutista del poder eclesiástico, la suprema autoridad de la Iglesia *remanet in ecclesia:* "permanece en todo momento dentro del cuerpo de la Iglesia" (p. 233).

Por último, esta imagen de la Iglesia como monarquía limitada que actúa mediante una asamblea representativa permite a Gerson sacar la polémica conclusión en que básicamente está interesado. Si el Papa sólo es un *rector* o un *minister* que sigue siendo *minor universis*, de allí se sigue que ha de ser posible que "un Concilio General sea convocado sin el Papa", y que "un Papa sea juzgado en ciertos casos por un Concilio General" (p. 229). Más aún, Gerson insiste en que la herejía no es el único caso en que puede ser legítimo condenar a un Papa. Un Concilio General "también puede juzgar y deponer a un Papa" si "es pertinaz en la destrucción de la Iglesia", no cumpliendo con los deberes del cargo condicionalmente asignado (p. 233).

En los años inmediatamente anteriores a la Reforma, este ataque al absolutismo papal fue reafirmado en forma más radical por buen número de declarados seguidores de D'Ailly y Gerson, varios de los cuales no temieron invocar la autoridad de Marsilio de Padua. El trasfondo de este resurgimiento fue el conflicto que, como hemos visto, estalló entre el Papa Julio II y Luis XII de Francia por la disolución de la Liga de Cambray, en 1510. Después de la victoria de Luis sobre los venecianos en el año anterior, Julio trató de desconocer la alianza que había formado con los franceses en 1508. Luis respondió prontamente, apelando, por encima de la cabeza del Papa, a un Concilio General de la Iglesia. Aliándose con un número considerable de cardenales disidentes, convocó a un concilio que debía reunirse en Pisa en mayo de 1511, y ordenó al Papa asistir (La Brosse, 1965, pp. 58-59). En este punto, el Papado apeló a Tommaso de Vio —después cardenal Cayetano— para defender su causa contra el conciliarismo de los franceses, y Cayetano respondió debidamente en octubre de 1511 con su *Comparación entre los*

Poderes del Papa y los del Concilio, en un enérgico repudio de la causa antipapal (Oakley, 1965, p. 674). Indómito, Luis XII inmediatamente presentó la *Comparación* a la Universidad de París, recordando a los teólogos que estaba "determinado en todo momento a ayudar y defender" a un Concilio General, y pidiéndoles su opinión escrita sobre el libro (Renaudet, 1953, p. 546). El resultado fue la publicación de varias y sistemáticas obras de filosofía política escolástica, en que el asunto del Concilio fue tratado como parte de una explicación más general del concepto del *regnum* y de sus relaciones apropiadas con la Iglesia. El primero de estos tratados en aparecer fue la obra de Jacques Almain (*c.* 1480-1515), a quien la Sorbona pidió que formulase su respuesta oficial al rey, y que respondió en 1512 con un ataque a Cayetano, intitulado *Breve Explicación del Poder de la Iglesia* (La Brosse, 1965, pp. 73, 75). Tal parece que Almain obtuvo su comisión como resultado de una disputa que había dirigido a principios de 1512 sobre *Una Reconsideración de la Cuestión del Poder Natural, Civil y Eclesiástico*, obra que después formó la conclusión de su *Exposición* de "las opiniones de Guillermo de Occam concernientes al poder del Papa".[12] La *Breve Explicación* de Almain resultó tan desafiante que provocó una *Apología*, de Cayetano, en la que reafirmó todas las posiciones anticonciliaristas que ya había mantenido (La Brosse, 1965, pp. 77-78). Esto a su vez provocó la otra gran contribución al debate, que fue publicada en 1512: el tratado de Marc de Grandval intitulado *La Mejor Forma de Sociedad Eclesiástica y Política Civil* (Renaudet, 1953, p. 555 y nota).

Pocos años después, las mismas doctrinas conciliaristas fueron reiteradas por John Mair, quien había sido maestro de Almain y de Grandval en la Sorbona. Mair era un escocés, que al principio había sido estudiante en la God's House (después Christ's College) de Cambridge, y que se doctoró en París en 1495 e ingresó en el Collège de Montaigu, que entonces estaba siendo reformado por Standonck. (Por lo tanto, allí se tuvo que encontrar con Erasmo.) Como ya hemos visto, pasó entonces la parte más importante de su larga y triunfante carrera de catedrático en la Sorbona. Al parecer, la

[12] Así la *Reconsideración* de Almain forma la sección final de su *Exposición*. La *Exposición* apareció por primera vez en la colección póstuma de sus *Obras Breves (Opuscula)* editada por Vincent Doesmier (París, 1518), fos. i-lxvii, con la *Reconsideración* en los fos. lxii-lxvii. Toda la *Exposición* fue publicada originalmente, por separado, en París en 1526. Fue reimpresa como Apéndice a *Opera Omnia*, de Jean Gerson, ed. Louis Ellies du Pin, 5 vols. (Amberes, 1706), vol. 2, cols. 1013-1120. Como ésta es la versión de la que he tomado mis citas, vale la pena notar dos peculiaridades: una de ellas es que la *Exposición* aparece con un título diferente, como *Concerniente a los Poderes Laico y Eclesiástico*, con el título original como subtítulo (véase col. 1013). La otra es que la *Reconsideración* es presentada como escrito separado (véanse cols. 961-976).

única ocasión en que abandonó la Universidad de París fue entre 1518 y 1526, cuando retornó a su natal Escocia para enseñar primero en la Universidad de Glasgow y después en St. Andrews (Mackay, 1892, p. lxvii). La enseñanza de Mair en París se basó inicialmente en el Collège de Navarre, que había contado a D'Ailly y Gerson entre sus estudiantes hacía más de un siglo, y que por lo tanto tenía una tradición bien establecida de oposición a la idea del absolutismo papal (Launoy, 1682, pp. 97, 208). Mair no sólo reconoció la influencia de estos antecedentes, sino que se consideró a sí mismo como seguidor de Occam, cuyos argumentos políticos frecuentemente invocó, además de presentar una interpretación importante de su nominalismo. Como catedrático, Mair parece haber ejercido una gran influencia sobre una gama notable de discípulos célebres, tres de los cuales después desarrollarían sus doctrinas de manera inesperada: el tomista Pierre Crockaert, el humanista George Buchanan y el revolucionario John Knox, quizás el más violento de todos los enemigos del Papa (Renaudet, 1953, pp. 457, 591-593; Mackay, 1892, pp. lxvii, lxxii, cxxvii; Burns, 1954, pp. 84-89, 93-94).

La primera obra de teología publicada por Mair fue *A Commentary on the Fourth Book of Lombard's Sentences*, que apareció en 1509 y fue seguido entre 1500 y 1517 por comentarios similares sobre los otros tres libros (Burns, 1954, p. 87). El comentario al cuarto libro fue reimpreso en 1512, y apareció en una nueva edición en 1516, nuevamente en 1519 y por último en 1521. Las dos primeras versiones casi no se referían al problema de la autoridad papal, pero las ediciones de 1516 y posteriores incluyeron un análisis radical de "el *status* y poder de la Iglesia", y fueron anunciadas, sin excesiva modestia, como "las cuestiones más útiles" que jamás hubiesen brotado de las *Sentencias*.[13] Durante estos años, Mair también hizo un resumen más extenso de sus opiniones políticas en su *Exposición del Evangelio de San Mateo*, publicada por primera vez en 1518 y después incorporada, en forma revisada, a sus *Claras Exposiciones de los Cuatro Evangelios*, en 1529. Aquí volvió a plantear sus teorías acerca del gobierno apropiado de la Iglesia, colocándolas en dos secciones de su comentario a San Mateo: en la primera, defendió "la autoridad de un Concilio sobre el Pontífice" y en la segunda

[13] Esta discusión originalmente apareció como la Distinción 24, Cuestión 4 de las *Cuestiones más Útiles Sobre el Cuarto Libro de las Sentencias de Lombardo* (París, 1519), fo. ccxiii. Esta sección fue reimpresa en forma de un escrito separado, bajo el título de *Status y Poder de la Iglesia* en Gerson, *Opera Omnia*, ed. Du Pin, vol. 2, cols. 1121-1130. De esta última versión he tomado mis citas. Las ediciones de 1516, 1519 y 1521 de *Las Cuestiones más Útiles* son virtualmente idénticas. (Debo esta información al profesor J. H. Burns.) Las referencias a las páginas que da Du Pin en las colecciones 1121-1122 muestran que está siguiendo la edición de 1519. Por tanto, tal es la versión que he utilizado todo el tiempo.

lanzó un durísimo ataque a los supuestos poderes del Papa en asuntos temporales.[14]

Tanto Mair como Almain empezaron conviniendo con Gerson en que existe una diferencia básica entre la Iglesia y la sociedad civil, ya que la Iglesia no ha surgido como resultado de una decisión humana sino, antes bien, como don directo de Dios (*cf.* Oakley, 1965, p. 677). Sin embargo, no menos firme es su acuerdo en que la organización y justificación de las dos sociedades debe ser, fundamentalmente, la misma. Como lo dice Mair en su análisis de *El Poder del Papa*, aun cuando "la Iglesia fue instituida por Cristo, debe dedicarse más al bien de la comunidad que la república secular" (col. 1151). El mismo punto es repetido por Almain en la sección final de su *Exposición* de las ideas de Occam sobre el poder civil y eclesiástico. "Toda soberanía", como declara en el título de su cuarto capítulo, "laica o eclesiástica, fue instituida para beneficio no del gobernante sino del pueblo", y en consecuencia debe ser juzgada en los mismos términos (col. 1107).

Si el poder del Papa fue establecido por la Iglesia con el único objeto de proteger su propio bienestar, es obvio, de acuerdo con Almain y Mair, que no puede decirse que el Papa posea una autoridad indiscutible. Mair empieza su *Disputa sobre la Autoridad de un Concilio* citando la opinión contraria, "comúnmente mantenida por los tomistas", de que el Papado debe considerarse como una monarquía absoluta (p. 175). Arguye contra esto que "el pontífice romano es nuestro hermano, y así en todo momento está sujeto a la reprobación de todo el cuerpo de los cristianos, que forma la Iglesia" (p. 176). Es *maior singulis*, en relación con los obispos, pero *minor universis* en relación con el cuerpo de los fieles y con el Concilio General que representa sus intereses. Esto queda confirmado por el hecho de que "las llaves no fueron dadas a Pedro salvo en nombre de la Iglesia", y por el hecho de que es posible apelar de la autoridad del Papa a la del Concilio que, por

[14] Estas dos discusiones originalmente aparecieron en la *Exposición del Evangelio de San Mateo*, de Mair (París, 1518), la primera en el fo. lxviii, la segunda en fo. lix. Ambas fueron reimpresas en forma de escritos separados en la edición de Du Pin de Gerson, *Opera Omnia*, la primera con el título *Disputa acerca de la Autoridad de la Iglesia y el Concilio sobre el Papa* (vol. 2, cols. 1131-1145), la segunda con el título de *El Poder del Papa en Asuntos Temporales* (vol. 2, cols. 1145-1164). La primera ha sido traducida también por J. K. Cameron como *Disputa Sobre la Autoridad de un Concilio* en *Abogados de la Reforma*, ed. Spinka, pp. 175-184. En esta traducción se afirma erróneamente (p. 175), que Mair publicó inicialmente su discusión en 1529. Este error puede deberse al hecho de que Mair reimprimió su comentario sobre San Mateo en sus *Claras Exposiciones de los Cuatro Evangelios*, de tal año. Pero la versión de 1529 en realidad fue muy distinta (y menos radical) que la versión de 1518. A este respecto, véase Ganoczy, 1968. Al citar la primera de estas discusiones me he valido de la traducción de Cameron. Al citar de la segunda, he hecho mi propia traducción de la edición de Du Pin.

tanto, tiene que estar "por encima del pontífice romano" (p. 178). La implicación de que la categoría del Papa sólo es la de un funcionario elegido es aún más claramente expuesta por Almain al término de su *Breve Explicación*. Empieza citando la opinión de Cayetano, de que "el poder de elegir a un Papa" corresponde al "pontífice mismo" (col. 998). Replica que este poder en realidad es de Dios, pero que, hasta el punto en que es un poder humano, "se encuentra en la Iglesia y no en el pontífice": conclusión que es entonces elaboradamente defendida por referencia a las Escrituras y a la práctica de la Iglesia primitiva (cols. 999-1000).

Si la posición del Papa dentro de la Iglesia es tan sólo la de un *rector* o *minister*, de allí se sigue que la plenitud del poder papal sólo pudo ser otorgada por razón de conveniencia administrativa, y no como una enajenación de la soberanía fundamental de la Iglesia. Mair saca esta inferencia al término de su *Disputa*, cuando cita a Gerson para ayudarle a dar esta "solución a los argumentos de Cayetano", concluyendo que "la plenitud del poder continuamente está en la Iglesia" (p. 183). Almain reitera la misma conclusión al término de su *Reconsideración*. Allí simplemente asevera que "el poder de la Iglesia, tanto en carácter como en tiempo, está en la Iglesia misma y no en el Papa", y pronto deduce tres corolarios: "El poder de la Iglesia sigue siendo mayor en perfección y grado que el del Sumo Pontífice"; "el Concilio General de la Iglesia puede reunirse sin la autoridad del Papa", y "el Concilio General puede ejercer cualquier acto de jurisdicción eclesiástica" (cols. 971-974). Los mismos puntos son cabalmente elaborados en los capítulos 6 y 7 de la *Breve Explicación*, en que Almain arguye, basándose en muchas autoridades, que "Cristo transfirió su poder inmediatamente a la Iglesia", después de lo cual vuelve a afirmar que Cayetano está completamente errado al suponer que este poder en algún momento le fuese enajenado, o adjudicado al Papa (cols. 995-998).

Por último, tanto Mair como Almain apoyan, categóricamente, la decisiva afirmación polémica subyacente en la tesis del conciliarismo: debe ser posible deponer a un Papa por votación (aun por simple voto mayoritario) de un Concilio General de la Iglesia. Este es el tema principal de la *Disputa* de Mair, y los mismos argumentos recurren en los dos últimos capítulos de la *Breve Explicación* de Almain. Ambas empiezan concediendo que, como dice Mair (p. 179), "un obispo no deja de ocupar su cargo por delito de herejía", y así que (como lo reconoce Almain, citando como autoridad a Occam), "un Papa que cae en la herejía no queda depuesto *ipso facto*" (col. 1005). Se necesita un acto jurídico para deponer a un obispo o a un Papa, y el problema consiste en descubrir quién tiene autoridad para hacerlo. Ambos insisten en que la autoridad es del Concilio General, que convienen con Gerson en tratar como la asamblea representativa soberana de la Iglesia.

Primero presentan el tradicional argumento conciliarista de que, como observa Almain en el capítulo 9 de su *Breve Explicación,* es obvio "en caso de herejía" que "la naturaleza de la supremacía del Concilio General sobre el Papa" ha de ser tal que "el Concilio pueda excomulgarlo y deponerlo" (cols. 1005-1006). Añaden entonces una afirmación más contenciosa —originalmente subrayada, como hemos visto, por Huguccio— de que hay un segundo caso en que la Iglesia posee el mismo derecho. Como el Papa es simplemente un *minister* elegido para gobernar de acuerdo con las leyes de la naturaleza, de allí se sigue (como arguye Almain en su capítulo final) que la Iglesia ha de tener la autoridad de deponerlo "no sólo por herejía sino por otros crímenes notorios", incluyendo un "gobierno negligente" (col. 1008). Mair termina su *Disputa* con la misma nota, subrayando los paralelos con la sociedad política y aprovechándolos para enfrentarse a la objeción tomista de que "como el Sumo Pontífice viene de Dios" no puede decirse que la Iglesia tenga algún poder para deponerlo (p. 184).[15] Esta objeción, concluye rotundamente Mair, "es insensata", pues "aunque el pontífice romano viene de Dios, no puede decirse que Dios no dejó su poder a la Iglesia de la misma manera que este poder político se encuentre entre los hombres de un reino" (p. 184).

Después de estallar la Reforma, los jefes del movimiento luterano se apresuraron a asociarse a estas anteriores corrientes de oposición a las pretensiones absolutistas del Papa. El propio Lutero apeló a la autoridad de un Concilio en dos momentos vitales de los primeros años de la Reforma. El primero fue en 1518, inmediatamente después de retornar de su disputa con Johann Eck en Augsburgo. Comprendiendo que sus anteriores apelaciones al Papa habían sido cuidadosamente desdeñadas, procedió a redactar un documento en toda forma en que pedía que su caso fuera presentado a un Concilio General de la Iglesia (Fife, 1957, pp. 300-301). Renovó la demanda dos años después, en cuanto fue publicada en Alemania la Bula *Exsurge Domine,* que anunciaba su excomunión (Fife, 1957, p. 560). En esta ocasión no sólo pidió al concejo de la ciudad en Wittenberg que apoyara su petición, sino que publicó su apelación en forma de tratado. Éste se imprimió como *Apelación de Martín Lutero a un Concilio,* en noviembre de 1520, y tuvo ocho ediciones en los dos meses siguientes (Fife, 1957, p. 561). Lutero empieza su escrito denunciando al Papa por "haber tratado con desprecio su apelación anterior" (p. 78). Reitera su petición de que un Concilio oiga su caso, e in-

[15] Éste no es el final del escrito de Mair, pero sí es el fin de su exposición de su propia posición, después de lo cual se dedica a criticar los argumentos de Cayetano. También es el fin de su versión (considerablemente abreviada) del escrito traducido por Cameron.

siste en que tal asamblea debe ser superior al Papa, ya que "el poder del pontífice no puede estar en contra o por encima" de la autoridad de las Escrituras o del cuerpo de la Iglesia (p. 79). Así pues, apela al emperador, a los electores y "a todo magistrado cristiano que haya en Alemania" pidiendo que le apoye en su campaña contra el Papa, al que acusa de proceder "con iniquidad e injusticia, con tiranía y violencia" (p. 79).

Lutero y sus discípulos mostraron aún mayor interés en subrayar sus afinidades con las tradiciones lolarda y husita de oposición a los poderes del Papa. El propio Lutero frecuentemente subrayó las similitudes entre la herejía husita y su propio ataque a la tiranía papal. Al recibir por primera vez un ejemplar del tratado de Hus *De la Iglesia* a finales de 1519, pronto escribió a Espalatino, asegurándole que "su espíritu y su cultura son maravillosos", y declarando asombrado que "yo he enseñado y sostenido todas las enseñanzas de Juan Hus, pero hasta hoy no lo sabía".[16] Y cuando Jerónimo Emser —a quien Lutero llamaba "la cabra de Leipzig"— trató de hacerle reconocer que había defendido una serie de principios husitas en el curso de su disputa con Eck, Lutero respondió audazmente en su escrito de 1521, *Concerniente a la Respuesta de la Cabra en Leipzig*, asociándose con la herejía bohemia y regocijándose por el hecho de que Hus "nuevamente vuelve a la vida para atormentar a sus asesinos, el Papa y la camarilla papista, más poderosamente hoy que cuando estaba vivo" (p. 134). Pocos años después, Lutero aprovechó la oportunidad para reconocer a los lolardos, de manera similar. Cuando Johann Brismann le envió un *Comentario Sobre el Apocalipsis*, escrito en 1527 por un lolardo, Lutero inmediatamente lo hizo imprimir en Wittenberg e incluyó un Prólogo dirigido *Al Piadoso Lector* en que recomendaba sus violentas denuncias de los jefes de la Iglesia (Aston, 1964, pp. 156-157). El gran valor del libro, afirma Lutero en sus observaciones introductorias, se encuentra en su claro reconocimiento "de que el Papado ha de interpretarse como el reino del Anticristo" y de que hay que oponerse en todas las formas posibles a "la furia tiránica del Papa" (p. 124).

Un sentido de continuidad pronto empezó a ser subrayado por los jefes de la Reforma en Inglaterra. El "pionero" de este desarrollo fue John Bale (1495-1563), contemporáneo de Cranmer en el Jesus College de Cambridge, donde se convirtió, a comienzos de 1530, de celoso católico en igualmente escrupuloso luterano (Fairfield, 1976, pp. 33-35). Bale actuó como predicador entre los lolardos del norte del país en el decenio de 1530, pero su principal aportación a la Reforma inglesa fue como historiador del propio movimiento reformista (Dickens, 1959a, pp. 140-142). Fue uno de los pri-

[16] Para el descubrimiento de Hus por Lutero, véase Fife, 1957, p. 471. Para estos comentarios a Espalatino, véase Lutero, *Cartas*, vol. 48 y *cf.* Williams, 1962, pp. 216-217.

meros escritores que insistieron en las afinidades entre los protestantes ingleses y sus predecesores lolardos, y de esta manera ayudó a dar a la Iglesia de Inglaterra un nuevo martirologio, una apropiada historia de la Iglesia y una poderosa imagen de sus conexiones con un heroico pasado evangélico (Harris, 1940, pp. 13, 127; *cf.* Fairfield, 1976, pp. 121-130). Bale inició este proceso en 1544 con *Una Breve Crónica*, en que describe "el examen y muerte del bendito mártir de Cristo, Sir John Oldcastle", jefe del abortado levantamiento lolardo de 1414. En su Prólogo, Bale denuncia a Polydore Vergil por "contaminar nuestras crónicas inglesas vergonzosamente con sus mentiras romanas", y pide una historia de los héroes olvidados que en todo momento se han levantado contra "ese execrable Anticristo de Roma" (pp. 6-8). Esto le lleva a considerar el ejemplo de Oldcastle, a quien atribuye el descubrimiento de que "la orgullosa Iglesia romana" estaba traficando en "brujerías supersticiosas" en cuanto el "gusto" de las verdaderas doctrinas de Cristo que había enseñado John Wyclif (p. 10). Además, según dice Bale, pretende que su relato del martirio de Oldcastle sea modelo para otros historiadores de la misma índole, y expresa la esperanza de que "algún inglés culto" pronto logre "dar a las crónicas inglesas su forma adecuada" (p. 8).

La esperanza de Bale pronto sería magníficamente realizada por su amigo John Foxe (1516-1587). Foxe se había convertido —como muchos otros— estando en el Magdalen College de Oxford, y tuvo que ir al exilio al subir María al trono en 1553 (Haller, 1963, pp. 55-56). Se fue a vivir a Basilea, donde habitó la misma casa que Bale, y donde completó y publicó una serie de *Comentarios sobre los Asuntos de la Iglesia*, en latín, en 1554 (Haller, 1963, p. 56). Estos comentarios formaron el núcleo del relato, voluminoso y vastamente leído, de las *Actas y Monumentos* de la verdadera Iglesia inglesa que Foxe publicaría en 1563. La influencia de Bale sobre el llamado "Libro de los Mártires" de Foxe es evidente en varios puntos importantes. Foxe derivó de Bale, sin duda, la idea de emplear los números místicos del Libro de la Revelación para dividir su descripción de la Iglesia verdadera y de la falsa (Levy, 1967, p. 99). Y cuando se aparta de este programa para hacer la crónica del movimiento lolardo con mayor detalle, la razón que da es una que Bale ya había barruntado. Foxe habla del hecho de que durante largo tiempo "ha sido aceptado y pensado por la gente común" que la fe protestante "ha surgido recientemente", mientras que en realidad ha estado floreciendo "por el espacio de estos doscientos años, desde la época de Wycliff" (III, p. 380). La imagen de Wyclif como "estrella matutina" de la Reforma queda así definitivamente fijada, y Foxe procede a hacer una impresionante historia de la influencia lolarda, siguiéndola a través del levantamiento de Oldcastle, la reforma de Hus, la revolución de Zizka y toda la historia de la verdadera Iglesia en el curso del siglo xv (III, pp. 320-579).

Puede decirse que el hincapié de los primeros luteranos en su continuidad con este trasfondo histórico desempeñó un papel definitivo fomentando la causa de su propio movimiento de Reforma. Pues su propaganda alentó a la mayoría de las comunidades lolardas y husitas, que aún sobrevivían, a unirse con el más vasto movimiento de la Reforma, acontecimiento que a su vez ayudó a ensanchar su base de apoyo y, de esta manera, a aumentar su influencia. En Alemania, los husitas empezaron a fundirse con los luteranos desde 1509, cuando los Hermanos Bohemios, encabezados por Lucas de Praga (1458-1528) establecieron contacto por primera vez con algunos de los partidarios de Lutero (Thomson, 1953, p. 170). Los Hermanos fueron reconocidos por el propio Lutero al año siguiente como parte legítima de la Reforma evangélica y continuaron propagando su doctrina de justificación por la fe y su política de oposición a los poderes de la Iglesia sobre una vasta zona de Moravia y Bohemia (Heymann, 1970, p. 143; *cf.* Williams, 1962, pp. 213-215). Las comunidades lolardas sobrevivientes en Inglaterra pronto empezaron a hacer una aportación similar a la difusión de la Reforma luterana. Parecen haber aumentado su confianza en la década que siguió a la inicial explosión de Lutero en 1517, y pronto unieron sus fuerzas al nuevo y más vociferante movimiento de oposición a los poderes de la Iglesia.[17] Por ejemplo, parece probable que buen número de simpatizadores de los lolardos entre los mercaderes de Londres —incluyendo a Hilles y a Petit— tomaran parte en la introducción clandestina de libros luteranos en Inglaterra, y es probable que Tyndale fuese apoyado con dinero lolardo cuando se dedicó a hacer su traducción del Nuevo Testamento (Rupp, 1949, p. 11). Como lo ha dicho Dickens, en gran parte sobre esta base de fundamentos sincréticos, la estructura del pensamiento protestante inglés surgió en el curso de la generación siguiente (Dickens, 1959a, p. 27; *cf.* Read, 1953, pp. 18-19).

Los poderes de la Iglesia: la rebelión laica

Además de ser denunciadas por los críticos en teología que hemos considerado, las pretensiones del Papado y las jurisdicciones de la Iglesia también fueron sometidas a un volumen creciente de críticas a finales de la Edad Media por los movimientos laicos y seculares de la mayor parte de los países de la Europa del Norte. Desde luego, los privilegios del Estado clerical habían sido desafiados en diversas etapas de la historia de la Europa medie-

[17] Dickens, 1959a, p. 8, registra que el obispo de Londres sintió la necesidad de iniciar una serie de purgas antilolardas en 1527, como resultado de lo cual más de doscientos herejes se vieron obligados a abjurar varias creencias lolardas; *cf.* también Dickens, 1966a, p. 47.

val, pero hay amplias pruebas de que estas protestas alcanzaron un nuevo clímax de intensidad en vísperas de la Reforma, especialmente en Inglaterra y Alemania. Las ciudades alemanas presenciaron lo que Moeller ha descrito como una serie de "explosiones de odio" contra la Iglesia durante este periodo, especialmente en los años que siguieron inmediatamente a 1510 (Moeller, 1972, pp. 54-55). Por ejemplo, en Colonia hubo una revolución contra la oligarquía imperante en 1513, en el curso de la cual los gremios de artesanos se apoderaron de la ciudad e instalaron una junta para considerar la reforma de su gobierno. El resultado fue una lista de *Quejas y Demandas* en que constantemente subrayaron su animosidad contra las jurisdicciones y los privilegios de la Iglesia. Se quejaron de las exenciones de impuestos al clero, y pidieron que se obligara a la Iglesia a "hacer un préstamo considerable a la ciudad" (p. 140). Reclamaron la abolición de las inmunidades jurídicas de la Iglesia, arguyendo que cuando un clérigo cometía una felonía, la ley "debía castigar al cura como si fuese un laico" (p. 140). Denunciaron la forma en que "los monjes atesoran sus bienes mundanos" mediante el subterfugio jurídico (p. 142). Y resumieron sus demandas insistiendo en que "las personas clericales en adelante han de soportar las mismas cargas cívicas que los burgueses" (p. 141).

En Inglaterra hubo muchas señales del mismo creciente odio a las jurisdicciones de la Iglesia entre los laicos en vísperas de la Reforma. El ejemplo más célebre nos lo ofrece el caso de Hunne, *cause célèbre* que llamó la atención de la Cámara de los Comunes en 1515. Richard Hunne, mercader de Londres, de simpatías lolardas, se había negado a pagar un cargo mortuorio que deseaba cobrarle el cura local, y al ser demandado había emprendido una acción en la King's Bench, en 1513, dirigida contra la autoridad de los tribunales eclesiásticos. Su alegato firmemente antipapista, derivado del estatuto de *praemunire*, fue que, como los tribunales eclesiásticos juzgaban por autoridad del legado pontificio, no tenían ninguna jurisdicción sobre los súbditos ingleses (Elton, 1960, p. 320). La Iglesia respondió a esta impertinencia encarcelando a Hunne por una dudosa acusación de herejía, y mientras aguardaba a ser juzgado en diciembre de 1514, se le encontró ahorcado en la mazmorra del obispo. Casi ciertamente se trató de un caso de asesinato a manos de las autoridades eclesiásticas, hecho que fue sumamente comentado por entonces (Ogle, 1949, pp. 88-112). La sospecha fue suficiente para causar una conmoción inmediata en Londres, que hubo que pacificar mediante la intervención personal del rey, y otro clamor en el Parlamento, que hubo que disolver a toda prisa para evitar un ataque frontal a los poderes de la Iglesia (Thomson, 1965, p. 169). Aunque el episodio terminó con una victoria técnica del obispo de Londres, quien logró que el cuerpo de Hunne fuera quemado como el de un hereje, nadie dejó de notar (como después dijo

un tanto brutalmente Pickthorn) que "sus cenizas mostraron en qué sentido soplaba el viento" (Pickthorn, 1934, p. 114).

Estos crecientes sentimientos de anticlericalismo encontraron su mayor desahogo en una serie de sátiras cada vez más despiadadas a la autoridad del Papa. En Alemania, el ejemplo más notable de esta tendencia fue el llamado asunto Reuchlin, que se desarrolló durante los años inmediatamente anteriores y posteriores a la inicial protesta de Lutero en 1517. La pugna por la obra de Reuchlin se originó en 1506, año en que, como hemos visto, había publicado su seminal obra sobre *Los Rudimentos del Hebreo*. El libro fue denunciado por Johann Pfefferkorn (1469-1524), judío converso que había obtenido el mandato del emperador en 1509, con el apoyo de los dominicos de Colonia, de perseguir y confiscar las obras hebreas. Reuchlin replicó afirmando que sus estudios de hebreo eran esenciales para la cultura bíblica. Los teólogos apelaron al Papa, y estalló una violenta guerra de libelos (Holborn, 1938, p. 53). La propia contribución de Reuchlin fue publicada a comienzos de 1514 como las *Cartas de Hombres Famosos* y consistió en los numerosos mensajes de apoyo que había recibido de la comunidad culta (Holborn, 1937, pp. 60-61). Un aparente contraataque surgió a finales del año siguiente, intitulado *Cartas de Hombres Oscuros,* que tomó la forma de una serie de cartas dirigidas a Orto Gracio, jefe de los teólogos de Colonia, que pretendía ser un ataque a los humanistas. La intención era, sin embargo, swiftiana, y el libro era en realidad obra de Croto Rubiano, que así presentó una devastadora sátira contra la ridícula ignorancia de los clérigos.

La pugna entró en una nueva fase en 1517, cuando las *Cartas* de Rubiano volvieron a ser publicadas por Ulrico de Hutten, quien añadió una nueva sección que contenía sesenta y dos puntos nuevos, casi todos ellos escritos por él mismo. Gran parte de este material extra se dedicaba a imitar y extender la parodia original, pero el tono de las adiciones era mucho más enconado y más político que el del libro anterior, así como más pulido (Dickens, 1974, p. 46). De Hutten ya no se limitó a ridiculizar la visión estrecha y crédula de los teólogos en el aprobado estilo humanista. Claramente temió que el Papa decidiera en contra de Reuchlin (lo que ocurrió en 1520) y, por consiguiente, se concentró en cuestionar la subyacente suposición de que el Papado tuviese algún derecho de considerarse como tribunal supremo de apelación en este caso, o en algún otro semejante (Holborn, 1937, pp. 56, 112). La segunda edición de las *Cartas* incluye así una serie de ataques personales al Papa, y repetidas veces le acusa de valerse de su autoridad para ponerse del lado de los teólogos contra los humanistas (pp. 172, 201-202). Más aún: en cuanto las diatribas de Lutero contra el Papado empezaron a aparecer, los escritos del propio De Hutten adquirieron

un tono más audaz y explícitamente luterano. Empezó por recabar y publicar una serie de anteriores escritos antipapales, que incluían, como hemos visto, la exposición hecha por Valla de la Donación de Constantino. También empezó a trabajar en su *Diálogo de la Tríada Romana*, que publicó a comienzos de 1520, caracterizándolo como un ataque "de agudeza sin precedente contra Roma" (Holborn, 1937, p. 114). Ahora estaba dispuesto a ir mucho más allá de la habitual preocupación humanista por los abusos del clero, y en el curso del *Diálogo* desarrolló una condena general de los poderes y las jurisdicciones de la Iglesia. Pidió una reducción de las posesiones eclesiásticas, vilipendiando "la pompa de los prelados", "la simonía de los obispos" y "la avaricia del Papa" (pp. 433, 443-445). Acusa al Papado de "arrancar inmensas sumas de dinero" a Alemania, y exige que cese el pago de todas las contribuciones a Roma (p. 429). Denuncia el control de la Curia sobre la Iglesia en Alemania, y propone que se "prohíba elegir obispos" o cumplir con más prebendas en Alemania (p. 436). Y, ante todo, repudia los poderes temporales y políticos del Papado, clamando contra "la tiranía de Roma sobre Alemania", y terminando con un llamado a sus compatriotas para que se sacudan el yugo italiano, "fuente de todos los peores males" del mundo (pp. 467, 503-504).

Una serie similar de denuncias y de sátiras apareció en Inglaterra durante todo el decenio de 1520, obra de libelistas como Jerome Barlowe y William Roy. Puede decirse que esta línea de ataque a los poderes de la Iglesia alcanzó su clímax en 1529 con la publicación de la anónima *Súplica por los Vagabundos*. Esta obra probablemente fue escrita por Simon Fish (m. 1531), graduado de Oxford y miembro de la Gray's Inn. Se sabe que fue estudiada, "no con completo disfavor" por Enrique VIII, y provocó una furiosa respuesta de Sir Tomás Moro, *La Súplica de las Almas* (Clebsch, 1964, p. 242). El escrito es explosivo pero breve, y toma la forma de una apelación dirigida al rey por todos los pobres del país. Pasan demasiado tiempo quejándose de manera soez acerca de lo licencioso de los sacerdotes, que "corrompen toda la generación de la humanidad en vuestro reino" (p. 6). Pero también se quejan, de manera más seria, acerca de los excesivos poderes de la Iglesia; insisten en que el pueblo es mantenido en innecesaria pobreza por el hecho de que el clero posee "la mitad de la sustancia del reino" (p. 4). Y ante todo recuerdan al rey que su propia autoridad constantemente es socavada por los poderes jurídicos y jurisdiccionales de la Iglesia. Las indeseables consecuencias políticas de esta situación son entonces reveladoramente enumeradas. Los obispos son "más poderosos en vuestro Parlamento que vos mismo". El clero en general puede "quedar exento de toda obediencia" apelando a la autoridad del Papa. Y el pueblo ordinario continuamente es

acosado en los tribunales eclesiásticos, y aun asesinado, como en el caso de "ese honrado comerciante, Richard Hunne" (pp. 4, 8, 12).

Además de esta creciente oleada de anticlericalismo, hubo un movimiento más serio de teoría jurídica y política en vísperas de la Reforma, similarmente centrado en la necesidad de restringir las jurisdicciones del Papado y de la Iglesia. En Alemania esto se asoció, como lo ha subrayado buen número de eruditos, con una creciente "conciencia de la solidaridad nacional".[18] Esto encontró su expresión más clara en un creciente odio a todas las formas de intervención ultramontana en la dirección de los asuntos seculares. Una de las proclamas más estridentes de este nuevo sentido de escándalo ante la influencia del Papado sobre la política alemana puede encontrarse en los escritos posteriores de De Hutten, muchos de los cuales se basan en una distinción tácita entre los alemanes, sobrios, inocentes y amantes de la libertad, por una parte, y los italianos, mundanos, corrompidos y explotadores, por la otra. Los mismos sentimientos fueron no menos ferozmente expresados por otros varios destacados humanistas alemanes de la época, que incluyeron a Brant, Pirckheimer y especialmente Wimpfeling. En 1506, Wimpfeling publicó una vida de Jean Gerson, con una enérgica defensa de su conciliarismo, y dos años después publicó una edición del tratado de Lupold de Bebemburgo, del siglo XIV, contra los poderes del Papa (Schmidt, 1879, II, pp. I, 325, 336). Wimpfeling también revela una profunda corriente de sentimiento anticlerical y antiitaliano en su propia gran obra, *La Apología de la República Cristiana*, de 1506. La *Apología* está dedicada en parte a un ya familiar recital humanista de los abusos clericales, especialmente la simonía y el concubinato. Pero el principal blanco es la idea subyacente de un separado y privilegiado Estado clerical, con el resultado de que la institución del monasticismo, la jurisdicción de los juristas canónicos y la intervención del Papa en los asuntos alemanes se ven sometidos a la más vehemente crítica (Schmidt, 1879, I, pp. 122-123).

Las raíces más extensas de esta forma de hostilidad nacional se encuentran en Inglaterra, donde el código del derecho romano nunca estuvo en vigor, y donde las pretensiones del Papado y los juristas canónicos tendieron, por consiguiente, a entrar en el conflicto más radical con las demandas del derecho común y las leyes del Parlamento. Los resultantes sentimientos de xenofobia hacia los canonistas y los civilistas se remontan a la defensa hecha por Bracton de la costumbre en el siglo XIII, y fueron enérgicamente reiterados dos siglos después por Sir John Fortescue (*c.* 1394-*c.* 1476) en su *Elogio de*

[18] Véanse, por ejemplo, las discusiones en Holborn, 1937, p. 15, y en Dickens, 1974, pp. 40-42.

las Leyes de Inglaterra. Cuando, al comienzo del diálogo, el príncipe pregunta a su canciller si acaso debe concentrarse en estudiar el derecho civil, es rotundamente informado de que todo el código romano es ajeno a la naturaleza "política" de la constitución inglesa (p. 25). Luego, el derecho civil se ve sometido a un buen número de críticas detalladas, mientras que las afirmaciones de los canonistas, así como los derechos especiales y jurisdicciones exigidos por el Papa como cabeza de la Iglesia, son marcadamente desdeñados. Se indica al príncipe que debe concentrarse por completo en el estudio de la costumbre y el estatuto de Inglaterra, y que debe tratar "todas las leyes humanas" como "costumbres o estatutos" a menos que claramente sean leyes de la naturaleza (p. 37). Las leyes consuetudinarias son entonces recomendadas por el motivo (después repetido por Sir Edward Coke y después por Burke) de que están perfectamente adaptadas a las peculiaridades de la situación inglesa, mientras que los poderes del Parlamento son reivindicados alegando que todo inglés está representado cada vez que entra en vigor un estatuto (pp. 39-41). Se menciona la especial sensibilidad de estas leyes a las necesidades y condiciones de Inglaterra, para mostrar que sólo ellas merecen reconocimiento. La clara implicación es que todo intento de defender algún otro tipo de jurisdicción debe ser condenado como ejemplo de intervención extranjera.

Hay muchas señales de que a comienzos del siglo XVI, estos tradicionales sentimientos de hostilidad hacia los poderes jurídicos de la Iglesia empezaban a cundir entre un número creciente de ingleses con un grado creciente de fuerza. Una indicación importante de esta corriente aparece en los escritos de Edmund Dudley (1462-1510), principalmente recordado por su notoria colaboración ministerial con Richard Empson, a las órdenes de Enrique VII, como resultado de la cual ambos ministros fueron sacrificados a la ira del Parlamento al comenzar el nuevo reinado. Dudley era un abogado común que había estudiado en la Gray's Inn y que primero atrajo la atención del rey por sus extensos conocimientos jurídicos (Brodie, 1948, pp. 2-3, 9-10). Como ya lo hemos visto, mientras aguardaba a ser ejecutado en 1510, Dudley escribió su única obra abstracta de teoría jurídica y política, *El Árbol de la República*. Esta obra a menudo ha sido desdeñada como muy conservadora, por motivo de que es poco más que una "alegoría medieval llevada casi a la parodia" (Morris, 1953, p. 15). Cierto es que la imagen de la república presentada por Dudley, como "un árbol bello y poderoso" a ratos es extravagantemente elaborada (p. 31). Nos dice que el árbol tiene cinco raíces, la principal de las cuales es el amor a Dios, y las otras cuatro son la justicia, la fidelidad, la concordia y la paz (pp. 32-34). Nos pinta cada raíz, que da su fruto apropiado, en que la "honorable dignidad" brota de la justicia, la "prosperidad mundana" surge de la fidelidad, la "tranquilidad"

de la concordia y "el buen ejemplo" de la paz (pp. 51-56). Sin embargo, tratar esta tipología aparentemente trivial como tan sólo una repetición de lugares comunes medievales, quizá sea no percibir la nota de advertencia que tres veces suena al plantearse la cuestión de las relaciones de la Iglesia con esta estructura. Cuando Dudley nos dice por primera vez que la raíz principal de la república es el amor a Dios, se le ocurre que "acaso diréis que los obispos y los de la espiritualidad están encargados especialmente de esta raíz" (p. 32). Sin embargo, inmediatamente insiste en que "el príncipe es el terreno del que principalmente ha de brotar esta raíz" (p. 32). Es él quien debe asegurar que la buena disciplina de la Iglesia se mantenga, que se evite "el peligro de la simonía" y que "los prelados y otros que tienen grandes curas" no lo descuiden (p. 25). La segunda advertencia suena cuando Dudley pide que la raíz de la concordia quede "bien firme en el clero de este reino" (p. 44). Se dice al rey que tenga cuidado de velar por que esta raíz no sea dañada ni perturbada por los esfuerzos de la Iglesia al poner en vigor sus especiales derechos y privilegios jurídicos (p. 42). Pero la más alta nota de hostilidad suena cuando Dudley analiza lo necesario de que cada raíz dé su fruto apropiado. Dice que hay un peligro especial de que el clero "codicie o desee" el "fruto de la dignidad honorable" que corresponde a los gobernantes temporales de la república (p. 56). De manera particular, al rey se le aconseja limitar tales ambiciones mundanas de los jefes de la Iglesia. Ha de asegurarse de que "ninguno de ellos ocupe cargos temporales", y ha de insistir en que "se muestren verdaderos sacerdotes de la Iglesia de Cristo" limitándose a "predicar la palabra de Dios clara y llanamente a los súbditos temporales" (pp. 25, 42-43). Lejos de ser conservadora, la doctrina de Dudley es virtualmente de carácter marsiliano.

Encontramos la misma creciente hostilidad a los poderes de la Iglesia entre los abogados comunes ingleses en vísperas del rompimiento con Roma. El ejemplo más notable de esto nos lo ofrece la obra de Christopher St. German (*c.* 1460-1540), veterano jurista quien ya contaba con más de setenta años cuando ocurrió el cisma enriqueño. Al parecer, St. German practicó el derecho en una relativa oscuridad en el Inner Temple, hasta cerca del año 1511, después de lo cual parece haberse retirado. Sin embargo, reapareció en el decenio de 1520, y desde entonces hasta su muerte, en 1540, produjo una serie de ataques cada vez más radicales y que ejercieron extrema influencia contra las jurisdicciones de la Iglesia (Hogrefe, 1937).

Las implicaciones políticas de la filosofía jurídica de St. German fueron desarrolladas por primera vez en el *Diálogo*, escrito en latín sobre el concepto del derecho, que fue publicado en 1523. El *Diálogo* toma la forma de una discusión entre un doctor y un estudiante acerca de los fundamentos de la ley, y consiste principalmente en una exposición, a cargo del doctor, de

las diferentes gradaciones de la ley —la ley eterna, las leyes de la naturaleza, las leyes de Dios— y la relación entre éstas y las leyes de Inglaterra (Chrimes, 1936, pp. 204-214). El resultado consiste en sugerir, de manera muy similar a la de Fortescue, que las leyes consuetudinarias de Inglaterra deben considerarse como supremas. Como ha observado Chrimes, toda la obra en realidad puede leerse como un comentario a la jurisprudencia de Fortescue (Chrimes, 1936, p. 204). Los tonos anticlericales de esta posición aumentaron notablemente en 1531, cuando St. German tradujo el *Diálogo* al inglés, como *Doctor and Student*; en esta forma, la obra sirvió como libro de texto de la teoría jurídica inglesa casi hasta la época de Blackstone. En este punto, St. German añadió un segundo diálogo (que ya había sido publicado separadamente en 1530) junto con un importante apéndice de trece "adiciones" en que considera "especialísimamente" "el poder del Parlamento en lo concerniente a la espiritualidad y la jurisdicción espiritual" (sig. A. Ib).[19] Sin embargo, fue durante el año siguiente cuando St. German lanzó su principal campaña contra el Estado clerical, como resultado de lo cual participó en un enconado intercambio de argumentos con Sir Tomás Moro (Pineas, 1968, pp. 192-213). La guerra de los escritos empezó con la publicación del *Tratado* de St. German "concerniente a la división entre la espiritualidad y la temporalidad", en 1532. Moro replicó con su *Apología*, St. German contestó con un Diálogo "entre dos ingleses" que llevan los nombres no muy ingleses de Salem y de Bizancio, y Moro devolvió el fuego con su *Debellacion of Salem and Bizance* (Baumer, 1937, pp 632-635). Para entonces, St. German ya estaba dispuesto a cuestionar no sólo el derecho de los tribunales eclesiásticos para juzgar a supuestos herejes, sino toda la urdimbre de los poderes legales de la Iglesia. Su apelación básica en el *Tratado* es a la supremacía del estatuto, y así, al derecho supremo del rey en el Parlamento para erradicar todas las "malas costumbres" en que incurrían las autoridades eclesiásticas (pp. 232-240). Esto, a su vez, le lleva a insistir en que al mantener sus sistemas paralelos de derecho, los jefes de la Iglesia "muchas veces se han excedido en su autoridad" y han "intentado muchas cosas contra las leyes del reino" (pp. 232-233). Finalmente, St. German pasó a completar su campaña en su *Respuesta a una Carta*, que al parecer fue publicada en 1535 (Baumer, 1937, pp. 644-649). Allí, independientemente llegó a las principales conclusiones que los propagandistas del gobierno por entonces ya estaban presentando como parte de la campaña oficial para legitimar el rompimiento de Enrique con Roma. Insiste St. German

[19] Véase Baumer, 1937, p. 633. Las "nuevas adiciones" también se publicaron en forma de una obra separada con el título de *A Little Treatise Called the New Additions*, y de esta versión he tomado mis citas.

en que el Papado no tiene el derecho de ejercer ningunos poderes jurisdiccionales en Inglaterra, y por tanto que el nuevo grado de control de Enrique sobre la Iglesia debe considerarse como la reanudación de un conjunto de derechos que sus predecesores habían decidido delegarle. Como dice la *Respuesta*, la afirmación del rey de ser "cabeza suprema" de la "Iglesia de Inglaterra" no implica arrogarse "ningún poder nuevo" sobre sus súbditos "que no hubiese estado allí antes" (sig. A, 3a). En esta fase, St. German también está dispuesto a definir la condición del rey como jefe de la Iglesia, y a argüir que debe cubrir toda la *potestas jurisdictionis*, incluyendo aun "el poder de declarar y explicar la Escritura", y así, de determinar la doctrina (sig. F, 6a; sig. G, 3a). La suposición radical —en realidad marsiliana— subyacente en esas dos afirmaciones es que todo poder coactivo y jurisdiccional habrá de ser tratado como secular por definición y, por tanto que será un acto de usurpación por parte de la Iglesia reclamar algunas de tales capacidades en su propio beneficio. La conclusión respectiva de St. German es que todos esos poderes deben investirse en la supremacía del derecho común, y toda autoridad legislativa en la soberanía del rey en el Parlamento.

Por último, los mismos sentimientos de hostilidad hacia los poderes de la Iglesia fueron expresados cada vez más en vísperas de la Reforma por las propias autoridades seculares. Ante todo, se opusieron a los tradicionales privilegios y jurisdicciones exigidos por el Estado eclesiástico. Esto a menudo se unió a la creciente tentación de echar una mirada codiciosa a las vastas propiedades que, para entonces, un gran número de comunidades religiosas habían logrado acumular. Estas actitudes son especialmente notables en los países que después se mostrarían más favorables a la Reforma luterana. Los suecos, por ejemplo Rad, iniciaron una campaña anticlerical en 1491, poniendo fin a un largo periodo de apacibles relaciones con las autoridades eclesiásticas, al cuestionar los privilegios fiscales así como la cantidad de tierras de que disponía la Iglesia sueca (Roberts, 1968, p. 62). El gobierno inglés inició una campaña similar casi por la misma época. Aun cuando el reinado de Enrique VII en general se caracterizó por una continuación de las relaciones tradicionales y amigables con la Iglesia, se emprendieron ciertos trámites oficiales tanto para reducir los privilegios del clero como para aumentar la capacidad de la Corona para recabar impuestos de él. Una ley de 1491 intentó reducir las exenciones fiscales que para entonces había logrado negociar un buen número de casas religiosas en el curso de las Guerras de las Rosas (Chrimes, 1972, p. 243). Y una nueva serie de leyes aprobadas en 1489, 1491 y 1496 —y extendidas por Enrique VIII en 1512— lanzó una guerra de desgaste contra el sistema conocido como "beneficio del clero": el sistema que capacitaba al clero a buscar inmunidad contra toda acusación en los

tribunales ordinarios en el caso de muchos delitos menores (Chrimes, 1972, p. 243). Pero la campaña más notoria contra el Estado clerical fue lanzada en la serie de *Gravamina*, o "quejas de la nación alemana", que empezaron a acumularse regularmente en la segunda mitad del siglo xv, en las Dietas imperiales. La práctica empezó, ya en serio, desde la Dieta de Francfort, en 1456, y fue reanimada por el emperador Maximiliano en vísperas de la Reforma (Dickens, 1974, pp. 7-8). La tarea de revisar la lista de acusaciones fue confiada a Jacob Wimpfeling, quien respondió en 1515 con una lista de Diez Artículos en que atacaba los privilegios del clero, así como los poderes del Papa (Schmidt, 1879, I, 116-117). El clímax de la tradición llegó después de las primeras protestas de Lutero, cuando la lista de 1515 se extendió hasta contener más de cien acusaciones en la Dieta de Worms, en 1521. No es necesario subrayar la ironía histórica: la misma Dieta que condenó la herejía de Lutero pasó a producir la más espectacular *Afirmación de Quejas* contra la Iglesia. Los autores de la *Afirmación* empezaron por quejarse del "beneficio del clero", arguyendo que el sistema "alienta a los clérigos a cometer actos impíos, ya que los tribunales eclesiásticos les dejan en libertad, sea cual fuere su delito" (p. 58). En segundo lugar, alegaron que el clero estaba "socavando la autoridad secular", ya que "arrastran a los legos a los tribunales eclesiásticos" y al mismo tiempo "arrancan lo que quieren" a las jurisdicciones de los tribunales ordinarios (p. 62). Y ante todo, se quejaron de la abrumadora riqueza y poder de la Iglesia. A menos que que se ponga un alto, afirmaron, "el Estado secular, en el curso del tiempo, será enteramente comprado por la Iglesia" (p. 58).

El otro punto, aún más contencioso, en que las autoridades seculares empezaron a hacer creciente presión sobre la Iglesia, se relacionó con las jurisdicciones supranacionales tradicionalmente ejercidas por el Papa. Había un resentimiento creciente contra el derecho papal de actuar como recolector de impuestos en su propio nombre, y a distribuir los beneficios dentro de cada una de las iglesias nacionales. Un resultado de ello fue que en varios países las autoridades seculares lograron arrancar al Papado concesiones en cada uno de estos puntos vitales. Esto les permitió mantener unas relaciones relativamente cordiales con la Iglesia, mientras que al mismo tiempo insistían en su condición de gobernantes "imperiales", que ejercían un completo control jurisdiccional dentro de sus propios territorios. El primer reino en lograr tal resolución de estas tensiones fue Francia. La Pragmática Sanción de Bourges, en 1438, no sólo adoptó la tesis del conciliarismo, sino que logró decisivamente reducir los poderes del Papado en Francia. Se puso en duda el derecho del Papa a recabar anatas, se le retiró el derecho de hacer nombramientos a las sedes vacantes, "reservándolas" y en la mayoría de los casos, su derecho a "suplicar" en favor de un candidato particular para un

beneficio fue transferido a la Corona (Petit-Dutaillis, 1902, p. 268). Aparte de la reintroducción de las anatas, todas estas concesiones después fueron confirmadas por el Concordato de Bolonia en 1516 (Lemonnier, 1903, p. 254). Para entonces, un conjunto similar y aún más general de concordatos se había establecido entre el Papado y las autoridades seculares en España. Después de una larga disputa con Fernando e Isabel, Sixto IV finalmente concedió, en 1482, que el derecho de "suplicación" fuera transferido a la Corona en el caso de todos los nombramientos eclesiásticos importantes (Elliot, 1963, pp. 89-90). Cuatro años después, la Corona obtuvo un similar derecho de patrocinio y presentación para todo el conquistado reino de Granada, y en 1508, la misma concesión se extendió para cubrir a toda la Iglesia en el Nuevo Mundo (Elliot, 1963, p. 90).

Donde resultó posible establecer tales concordatos, los gobiernos en cuestión —como el de Francia y el de España— solieron permanecer fieles a la Iglesia católica durante toda la Reforma. Pero donde las disputas sobre las anatas, nombramientos y apelaciones quedaron sin resolver —como en Inglaterra, Alemania y Escandinavia— continuaron aumentando las presiones contra el Papado. Desde antes de que las protestas de Lutero empezaran a oírse fuera de Alemania, es claro que estas presiones ya casi habían llegado al punto decisivo.

En Dinamarca, se alcanzó el nivel de peligro en tiempo de Cristián II, con su promulgación, en 1521-1522, del Código Civil y Eclesiástico de Byretten. Éste proponía poner fin a todas las apelaciones a Roma, suprimir los poderes de los tribunales eclesiásticos en todos los casos en que hubiese en juego propiedad, y establecer una nueva corte real, con autoridad última para decidir en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles (Dunkley, 1948, pp. 25-27). Una crisis similar estalló al mismo tiempo en Suecia. Gustavo Vasa se negó, al ascender al trono en 1523, a reconocer el nombramiento hecho por el Papa para el obispado de Skara, y hasta se ha argüido que la separación de Roma y de la Iglesia sueca debe datarse de este punto (Bergendoff, 1928, p. 10). Para entonces, presiones similares habían empezado a producir señales ominosas de un rompimiento entre el *regnum* y el *sacerdotium* en Inglaterra. Las primeras grietas empezaron a aparecer en relación con las actividades del Papado como recolector de impuestos. Cuando el Papa envió a su recaudador Peter Gryphius a Inglaterra en 1509, el gobierno le impidió actuar durante más de un año (Pickthorn, 1934, p. 111). Y cuando, seis años después, se exigió un subsidio papal para una pretendida cruzada, el rechazo con que tropezó fue absoluto (Lunt, 1962, pp. 160-161). Pero el principal ataque gubernamental se desarrolló cuando en 1515 se intentó una Convocatoria para protestar contra la ley que limitaba el beneficio del clero que había sido aprobado en 1512. Los juristas

de la Iglesia arguyeron que, como la cabeza legal de la Iglesia no es el rey sino el Papa, el rey se había excedido en su autoridad al tratar de someter el clero a los tribunales seculares (Pickthorn, 1934, pp. 115-116). Esto a su vez movió al rey y a los jueces —en un aviso de los cambios ideológicos que estaban por venir— a expedir una declaración intransigente de su superioridad sobre todas las supuestas jurisdicciones del Papa. Declararon que toda la Convocatoria estaba sujeta a un cargo de *praemunire* por tratar de subordinar la autoridad del rey a la de una potencia extranjera, y el rey pronunció un discurso de Convocatoria en que con vehemencia reafirmó los derechos "imperiales" de la Corona inglesa. Su principal argumento —en directo desafío a la ley canónica— fue que "los reyes de Inglaterra en tiempo pasado nunca tuvieron otro superior que Dios", y solemnemente avisó a sus obispos —en otro barrunto de las cosas que estaban por venir— que "mantendremos los derechos de la Corona en esta cuestión" contra todos los argumentos planteados por el Papa o la Iglesia (Pickthorn, 1934, p. 117).

A pesar de todo, hemos de volver a los *Gravamina* de la nación alemana en busca de la prueba más evidente de que, desde antes de la protesta inicial de Lutero, ya se había llegado a una crisis en las relaciones entre el Papado y las autoridades seculares. Las listas de *Gravamina* siempre habían enfocado la extensión de los poderes papales en Alemania, y cuando Wimpfeling volvió a plantear las acusaciones, en vísperas de la Reforma, hizo un hincapié abrumador en esta queja contra la Iglesia. Los Papas "no observan las bulas de sus predecesores" y "las violan con sus dispensas" (Artículo I). Continuamente "rechazan las elecciones a los obispados hechas en Alemania" e imponen a sus propios indignos candidatos (Artículos II y III). Reservan los mejores beneficios para los miembros de la corte papal, y no se cuidan de los demás (Artículos IV y V). Y, ante todo, hacen insaciables demandas financieras, y "siguen arrancándonos anatas" y fijando más y más impuestos abrumadores al pueblo alemán (Artículo VI).[20] Cuando los representantes de los legos en la Dieta de Worms llegaron a redactar, seis años después, su definitiva *Afirmación de Quejas*, reiteraron todas estas protestas. Una vez más, se quejaron de que "Roma otorga los beneficios alemanes a personas incalificadas, incultas e indignas", y que los "impuestos y tributos" pagados por la nación alemana "son aumentados casi diariamente" por la Iglesia (pp. 54-55). Y, ante todo, se quejan de la forma en que se aprovechan las jurisdicciones papales para infringir los derechos de las autoridades seculares. Las cortes eclesiásticas continuamente están exigiendo más poderes, de modo que "casos seculares son juzgados en tribunales eclesiásticos que, huelga decirlo, son tendenciosos en sus opiniones y juicios" (p. 53). Y el

[20] Para esta lista de cargos, véase Schmidt, 1879, I, pp. 116-117.

abuso más grande de todos —el primero de toda la lista— es que continuamente se apela a Roma "en primera instancia" por "cuestiones mundanas", práctica que sólo puede "conducir a reducir la competencia de las autoridades seculares" (p. 53).

Ante este trasfondo de creciente hostilidad a los poderes de la Iglesia, no es sorprendente ver que, en cuanto la Reforma empezó a tomar ímpetu, la mayor parte de estos críticos laicos fueron cada vez más atraídos por la causa luterana. Esto puede observarse, en primer lugar, entre una mayoría de los jurisconsultos y humanistas que hemos considerado. La mayoría de los jefes de la campaña anticlerical en Inglaterra, incluso Barlowe, Roy y Fish, se convirtieron al luteranismo en el curso de 1520 (Clebsch, 1964, pp. 229-231). Fish parece haberse vuelto comerciante en libros y traducciones luteranos censurados, pues cuando Robert Necton fue convocado por Wolsey en 1528 para responder a un cargo de herejía, confesó que habiendo sido informado de que "Mr. Fish tenía Nuevos Testamentos para vender" él le había comprado varias docenas de ejemplares de la traducción de Tyndale (Mozley, 1937, pp. 349-350). El mismo proceso puede observarse entre los más destacados escritores anticlericales de Alemania. Wimpfeling a la postre vaciló, pero De Hutten pronto se volvió un entusiasta converso de la nueva fe. Aun cuando empezó considerando el debate por las indulgencias como un ejemplo más de tendencias monjiles, pronto fue persuadido —por su propio héroe Erasmo, irónicamente— a ver las vastas implicaciones de la protesta de Lutero, y ya en 1520 había establecido contacto con Lutero y Melanchthon e iniciado una correspondencia con ellos (Holborn, 1937, pp. 102-122). Poco después de esto, declaró a Lutero que "he estado con vos" y que "estaré a vuestro lado, pase lo que pasare" (Holborn, p. 125). Y cuando Lutero fue convocado a Worms, al año siguiente, De Hutten le escribió para asegurarle que "no debéis dudar de mi constancia" (Holborn, 1937, pp. 157-160, 171).

Pero, desde luego, el punto de mayor importancia histórica es que la mayoría de los gobernantes seculares del norte de Europa empezaron a sentir una atracción similar hacia la causa luterana. Allí donde no habían logrado establecer concordatos satisfactorios con el Papado, empezaron a coquetear con las ideas luteranas, y de esta manera elevaron la presión de sus campañas contra la Iglesia, hasta el punto de rompimiento. Esto ocurrió, ante todo, en el curso de sus campañas por mejorar su control sobre los privilegios fiscales y las tierras de la Iglesia dentro de sus propios territorios. Una búsqueda agudamente intensificada de estos objetivos aportó el trasfondo inmediato y (según autoridades como Lortz) el principal motivo en cada país para la aceptación oficial de la fe luterana (Lortz, 1968, I, pp. 158-164; *cf.* Grimm, 1948, p. 87). Cierto es que este proceso aparece menos claro en

Alemania que en ningún otro lugar. Esto se debe, en parte, a que la aceptación de la Reforma en las ciudades alemanas fue, indiscutiblemente, un proceso más popular y menos cínico de lo que presupone esta explicación, pero también a que muchos de los príncipes alemanes —aun cuando sus motivos pudieran ser totalmente mercenarios— resultaron incapaces de obtener las ganancias financieras que claramente habían esperado lograr adoptando la fe luterana.[21] Sin embargo, sigue siendo evidente que aun en Alemania estas ambiciones a menudo aportaron el motivo dominante para la conducta de las autoridades seculares. La temprana defección de Alberto de Hohenzollern al campo luterano causó la secularización de las tierras de los Caballeros Teutones, mientras que la Reforma de Felipe de Hesse, en 1526, fue acompañada por una apropiación de las tierras monásticas, a partir de la cual las ganancias para Felipe han sido evaluadas como "muy considerables" (Carsten, 1959, p. 161). Y cuando nos volvemos hacia las monarquías nacionales más unificadas, vemos perseguir en cada caso las mismas ambiciones. En Suecia, Gustavo Vasa anunció su aceptación oficial de la Reforma en 1524 transfiriendo la entrega de diezmos de la Iglesia a la Corona, y completó este proceso tres años después confiscando todas las propiedades de la Iglesia (Bergendoff, 1928, pp. 15, 40-41). En Dinamarca, una campaña similar fue iniciada por Federico I, quien desde 1528 empezó a confiscar tierras monásticas. El proceso se completó bajo el reinado de Cristián III, quien acompañó su supresión de los obispos en 1536 con la abolición de todos sus poderes temporales y la confiscación de sus tierras (Dunkley, 1948, pp. 55-59, 70-71). Y en Inglaterra, otra campaña más, del mismo carácter, precedió al rompimiento con Roma a comienzos del decenio de 1530. El cisma se inició con un ataque al pago de las anatas, e inmediatamente fue seguido por la secularización de todas las tierras monásticas, operación que al parecer fue planeada con cierta anticipación (Dickens, 1964, p. 197).

La misma disposición de las autoridades seculares para llevar sus campañas contra la Iglesia hasta el punto de rompimiento puede verse en el caso de sus prolongados intentos por limitar las jurisdicciones supranacionales del Papa. Desde luego, el caso más claro es el de las luchas de Enrique VIII con el Papado por la cuestión de su divorcio.[22] Al ascender al trono, en 1509, Enrique se había casado con Catalina de Aragón, viuda de su hermano mayor, el príncipe Arturo. Sin embargo, en 1525, una serie de abortos había convencido a Enrique de que la reina nunca lograría darle un heredero varón. En todo caso, en 1527, estaba deseoso por casarse con Ana Bolena (Scarisbrick, 1968, pp. 149-150). En consecuencia, pidió al Papa, Clemen-

[21] Sobre estos puntos, véase Chrisman, 1967, y Moeller, 1972.

[22] Los siguientes detalles han sido tomados principalmente de Dickens, 1964, obra con la que estoy en gran deuda. Véanse esp. pp. 151-156.

te VII, que le otorgara el divorcio. El rey sin duda contaba con buenos argumentos en la ley canónica, pero una combinación de circunstancias políticas, en Roma después de 1527, le hizo imposible obtener el consentimiento del Papa (Scarisbrick, 1968, pp. 163-197). Así, el rey y sus ministros se vieron obligados a hacer más y más presión sobre la Iglesia. Primero, insistieron en una revisión del caso de divorcio. Después, convocaron al Parlamento en 1529 y le alentaron a dar libre expresión a sus sentimientos, poderosamente anticlericales, que habían estado incubándose desde el caso de Hunne. Por último, acusaron a todo el Estado clerical de *praemunire,* y le ordenaron comprar el perdón del rey mediante una cantidad considerable (Lehmberg, 1970, pp. 109-113). Sin embargo, ninguna de estas actitudes amenazantes pareció amedrentar al Papa. El resultado fue que, como el rey seguía resuelto a obtener su divorcio, aumentó su presión sobre la Iglesia hasta el punto de rompimiento, para asegurarse de obtenerlo.

Estos devaneos de los gobernantes seculares de la Europa del Norte con las actitudes luteranas ayudaron a su vez, más que nada, a fomentar la causa de la Reforma y de la Iglesia luterana. Desde luego, puede dudarse de que estos gobernantes seculares estuviesen genuinamente interesados en producir tales resultados; pero el momento, y el carácter de los movimientos de Reforma que iniciaron, sí parecen indicar que no les preocupaban mayormente las doctrinas de la Reforma, salvo por su obvio valor de armas ideológicas en las luchas por la riqueza y el poder de la Iglesia. Algunos gobernantes (especialmente Enrique VIII) nunca mostraron la menor inclinación a volverse luteranos, mientras que otros que se convirtieron (como Gustavo Vasa) parecen haber aceptado la fe luterana sólo como medio de perseguir sus fines interesados. Sin embargo, la cuestión decisiva no es la de los motivos. El problema principal para las autoridades seculares consistió en legitimar sus campañas contra los poderes de la Iglesia. Cuando decidieron rechazar las jurisdicciones del Papa, esto les puso en busca de cualquier argumento que tendiera a mostrar que la Iglesia en general no tenía el derecho de ejercer tales poderes jurisdiccionales; y esto a su vez les hizo establecer causa común con los luteranos. Fueran cuales fueren sus motivos, el resultado es, en cada caso, el mismo: la difusión de la herejía luterana resultó el precio de su rompimiento con Roma. Lo mismo puede decirse en el caso de las campañas que lanzaron para controlar el poder de la Iglesia. Su necesidad de legitimar este paso determinó que se encontraran en busca de cualquier argumento tendiente a mostrar que la verdadera Iglesia no es más que una *congregatio fidelium,* y que no tiene derecho de poseer extensos bienes mundanos. Esto, una vez más, les movió a aliarse con los luteranos y, de nuevo, cualesquiera que fuesen sus motivos, el resultado fue siempre igual: el precio de la avaricia principesca fue el apoyo de una Reforma "completa y divina".

2

III. LA DIFUSIÓN DEL LUTERANISMO

Los enemigos de Lutero frecuentemente compararon la Reforma a la peste, viéndola como portadora de la muerte espiritual en una escala aterradora.[1] Hasta aquí, hemos tratado de explicar por qué la enfermedad resultó tan contagiosa sobre una zona extensa de la Europa del Norte. Aún nos quedan por considerar las etapas por las que la epidemia se extendió, las etapas por las cuales las doctrinas sociales y políticas asociadas a la Reforma lograron, ante todo, obtener tanto apoyo popular y después llegar a ser reconocidas oficialmente por los dirigentes seculares de Alemania, Inglaterra y Escandinavia.

Los primeros propagandistas

La primera etapa en la evolución del luteranismo como ideología política tomó la forma de una campaña de propaganda en que buen número de los más íntimos discípulos de Lutero empezaron a aclarar y a extender sus visiones relativamente fragmentarias, produciendo una serie de tratados más conectados sobre la vida social y política. Entre los colaboradores que mayor influencia ejercieron en este desarrollo se encontraron Osiander, Eberlin von Günzburg y, desde luego, Melanchthon. Las observaciones más importantes de Osiander sobre política sólo aparecieron a finales del decenio de 1520, pero Eberlin y Melanchthon se encontraron entre los primeros luteranos en discutir las implicaciones políticas de la nueva fe. Eberlin escribió extensamente sobre temas políticos, siendo su aportación más original un tratado, en lengua vernácula, intitulado *Los Quince Confederados*, que apareció por primera vez en 1521. Melanchthon publicó un importante ensayo sobre el concepto de "autoridad terrena" en el mismo año, como conclusión a su revisión general de los *Temas Comunes de la Teología*.[2] Pronto la repercusión de estas obras y de los propios escritos políticos de Lutero empezó a sentirse en Inglaterra, especialmente entre aquellos conversos que —como

[1] La comparación la hace aún cierto número de contemporáneos de Lutero, por ejemplo John Mair, que a su vez habían criticado acerbamente a la Iglesia. Además de ser un enemigo convencido de la monarquía papal, Mair lanzó un gran ataque a las indulgencias en su *Clear Expositions of the Four Gospels*, en 1529 (véase fo. lxxxiva). No obstante, su Prólogo a las *Clear Expositions* describe la Reforma como "una infección" y ataca a los luteranos como una "secta pestilente" (véase sig. Aa, 2a).

[2] Mis citas fueron tomadas de la edición de 1555, que en cierto modo puede considerarse como la definitiva. Véase Manschreck, 1965, pp. xxiii-xxiv.

Tyndale y Barnes— habían ido a estudiar a Wittenberg a comienzos del decenio de 1520. Tyndale retornó para completar su importante tratado sobre *La Obediencia de un Hombre Cristiano*, en 1528, y al año siguiente Barnes produjo un buen número de escritos políticos breves pero significativos, incluyendo un análisis de *Lo que es la Iglesia*, y un ensayo sobre *Las Constituciones del Hombre*.[3]

Entre estos intentos seminales por ampliar y propagar las ideas políticas de Lutero, los escritos de Eberlin ocupan un lugar aparte, habiendo en ellos más especulación y menos homilía que en la corriente mayor de los principios del pensamiento político de la Reforma.[4] Por ejemplo, sus *Quince Confederados* toman la forma de una utopía, en donde nos muestran la nobleza y el pueblo de una república imaginaria, llamada Wolfaria, reformando a su Iglesia e imponiendo la institución del matrimonio a los clérigos (*cf.* Bell, 1967). Sin embargo, los escritos políticos de Melanchthon, Tyndale y Barnes pueden considerarse en conjunto, ya que todos ellos abarcan una gama similar de cuestiones, que en gran parte se derivan de las obras del propio Lutero, y en general son analizadas de forma semejante. Así, se puede decir que se encuentran entre las aportaciones más representativas y que la mayor influencia la ejercieron en los principios del pensamiento político luterano.

El punto de partida para todos estos escritores lo ofrece una de las principales premisas teológicas de Lutero: la afirmación de que todo el mundo es providencialmente ordenado, y que todo lo que ven ocurrir tiene que ser un reflejo de la voluntad y de los propósitos de Dios. Melanchthon empieza su explicación de la autoridad terrena con un apóstrofe a los "órdenes y labores", que fueron "decretados para la protección y mantenimiento de esta vida" (pp. 323-324). Tyndale empieza *La Obediencia de un Hombre Cristiano* en estilo similar, elogiando el orden que Dios ha constituido por medio de la Creación, y tratando la obediencia que los súbditos deben a sus

[3] El análisis de la Iglesia hecho por Barnes apareció originalmente en la edición de Amberes de su *Supplication*. Al citar de esta obra y de *Las Constituciones del Hombre* estoy utilizando las versiones que aparecieron en Tjernagel, 1963.

[4] Debe notarse que ninguna de las obras seminales de la teoría política luterana apareció en Escandinavia, donde los jefes de la Reforma generalmente se limitaron a escribir sobre obras de devoción. Esto puede decirse de Tausen y Sadolin en Dinamarca, y hasta de Laurenson, excepto la *Breve Instrucción* que publicó en 1533, sobre la naturaleza de la Iglesia y sus relaciones con la sociedad política (véase Dunkley, 1948, pp. 56, 115, 140). Lo mismo puede decirse de Suecia, donde el propio Olaus Petri se dedicó casi exclusivamente a cuestiones teológicas, siendo sus principales obras en lengua vernácula (aparte de sus traducciones) su *Manual Comprendiendo los Sacramentos* de 1528, y su *Manual del servicio luterano*, del año siguiente (*cf.* Bergendoff, 1928, pp. 133-135, 169-177).

soberanos como simétrica a la obediencia que Dios desea que los hijos muestren a sus padres, las mujeres a sus esposos y los sirvientes a sus amos (pp. 168-173). Todos estos escritores derivan de esta premisa la misma conclusión fundamental: que todos los sistemas políticos existentes deben considerarse como parte del designio providencial de Dios para este mundo. Toda la primera mitad del análisis de Melanchthon sobre la autoridad terrena está dedicada a este tema, y culmina en una cita de la afirmación de San Pablo de que todos los poderes que existen son "ordenados por Dios" (pp. 326-327). El mismo punto queda establecido al principio del escrito de Barnes sobre *Las Constituciones del Hombre* —con la misma apelación a la autoridad de San Pablo— y es aún más categóricamente subrayado al principio de *La Obediencia de un Hombre Cristiano*. Tyndale empieza su estudio de "la obediencia de los súbditos a los reyes, príncipes y soberanos" citando por completo el párrafo de San Pablo. Pasa entonces a ofrecer un comentario extenso, declarando que Dios mismo "ha dado leyes a todas las naciones, y en todas las naciones ha puesto reyes, gobernantes y soberanos en lugar de Él mismo, para gobernar al mundo por medio de ellos" (p. 174). Nos dice que esto explica por qué los gobernantes y jueces "son llamados dioses en las Escrituras". La razón es que "ocupan el lugar de Dios y ejecutan sus mandamientos" (p. 175).

La afirmación de que Dios instituye toda la urdimbre de la vida política conduce directamente a la cuestión, que estos escritores estaban básicamente interesados en analizar: es la pregunta acerca de qué deberes políticos ha impuesto Dios a aquellos a quienes ha ordenado ser soberanos, y a los que ha llamado a ser súbditos. La primera cuestión estrictamente política que consideran es, por tanto, la naturaleza de los deberes que debemos a aquellos que Dios ha colocado por encima de nosotros. Todos ellos llegan, decisivamente, a las dos mismas conclusiones. La primera es que nuestros soberanos deben ser obedecidos en todo, y no sólo por miedo, sino (como lo decreta San Pablo) por cuestión de conciencia. Esto es particularmente subrayado por Melanchthon, de quien se ha dicho que "nada teme más que al cargo de sedición" (Hildebrandt, 1946, p. 56). Insiste, contra el antinomianismo de los reformadores radicales, en que no hay razón para que "un miembro de Cristo" no "emplee la autoridad del gobierno" sin ningún sentimiento "de que tales obras son contra Dios" (p. 329). E invoca a San Pablo al concluir que "la obediencia es necesaria, que la desobediencia daña la conciencia, y que Dios la condena" (p. 334). El mismo argumento es establecido por Barnes y Tyndale al principio de sus discusiones del poder temporal. Como dice Barnes en *Las Constituciones del Hombre*, "debemos ser obedientes hacia este poder en todo lo que pertenece a la administración de esta vida presente y de la república" y no sólo "para evitar el castigo", sino también

"por cuestión de conciencia, pues tal es la voluntad de Dios" (p. 81). La otra conclusión, que ambos se toman trabajos por establecer, es que no puede justificarse en ninguna circunstancia que un súbdito resista a las órdenes de un soberano. Tal como declara Melanchthon, "la desobediencia deliberada contra la autoridad del mundo y contra leyes ciertas o razonables, es pecado mortal, pecado que Dios castiga con la condenación eterna, si nos obstinamos en continuar en él" (p. 333). Una vez más, Barnes y Tyndale reiteran el mismo punto. Barnes enuncia una sencilla regla, en *Las Constituciones del Hombre*, para que un súbdito la siga si su soberano "tiránicamente hace una obra contraria a la justicia y la ley": tan sólo se puede "huir, o bien obedecer lo que se ha mandado", pues "en ningún caso podéis resistir con la espada en la mano" (pp. 81-82). Y Tyndale elabora el mismo tema, típicamente luterano. Empieza concediendo que la gente "en su mayoría" "siempre está dispuesta a levantarse y a luchar" (p. 165). Pasa después a expresar su horror ante esta situación, citando la afirmación de San Pablo de que luchar contra los propios superiores es equivalente a resistir a Dios, "pues están en el lugar de Dios, y los que resistan recibirán la condenación" (p. 175). Estas conclusiones quedan después ilustradas con buen número de relatos bíblicos, todos los cuales muestran que toda resistencia a la autoridad legítima es siempre mala y nunca apropiada (pp. 175-178).

A continuación, estos escritores consideran el aspecto complementario del mismo tema del deber político: la naturaleza de los deberes del soberano hacia Dios y hacia su pueblo. La afirmación básica es que, como todos los gobernantes fueron designados por Dios para cumplir con Sus propósitos, de allí surge que tienen el deber de gobernar al pueblo no como ellos quieren, sino como Dios quiere. Deben recordar constantemente, afirma Tyndale, "que el pueblo es de Dios, y no de ellos", y que "la ley es de Dios, y no del rey" (pp. 202, 334). El verdadero papel del rey es el de "un servidor, para ejecutar las leyes de Dios, y no para gobernar según su propia imaginación" (pp. 334). Sin embargo, a Tyndale le preocupan menos los deberes de los soberanos que sus poderes, y especialmente la cuestión de sus poderes sobre la Iglesia. Así, se limita a darnos un resumen general de sus obligaciones en la "repetición" con que concluye *La Obediencia de un Hombre Cristiano*. Allí, simplemente les exhorta "a recordar que son las cabezas y los brazos, para defender el cuerpo, administrar la paz, la riqueza y la salud, y aun para salvar al cuerpo; y que han recibido sus oficios de Dios, para administrar y prestar servicio a su rebaño" (p. 334). En cambio, si nos volvemos al estudio de Melanchthon, encontraremos una discusión mucho más precisa tanto de la naturaleza como de la gama de los deberes puestos sobre los hombros del "Príncipe Sagrado". Primero nos hace un estudio de los límites colocados a los actos del príncipe, por su deber de poner en vigor tan sólo

las leyes de Dios. Es en este punto donde desarrolla su doctrina (que tan grande influencia ejerció) sobre la "adiáfora", o de las "cosas indiferentes" (Manschreck, 1957, pp. 176-181). Ésta se basa en una distinción entre la ley divina y la ley humana. Las leyes de Dios son esenciales para la salvación, y siempre se les debe poner en vigor. Pero hay muchas leyes humanas que no son esenciales para la salvación, y en tal sentido son "indiferentes". De allí se sigue que Dios intentó que cierto número de actividades no quedaran prescritas ni prohibidas, y que se creara una "situación errónea" "si se las convierte en leyes" (p. 308). La misma doctrina pronto fue adoptada por Barnes y otros varios teóricos luteranos en Inglaterra. Tal como lo expresa Barnes en su ensayo sobre la Iglesia, el príncipe piadoso se ve limitado de dos maneras distintas. Desde luego, debe asegurarse de "no legislar nunca contra la palabra de Dios y por la destrucción de la fe". Mas también ha de asegurarse de que no trate nunca de "ordenar ciertas cosas indiferentes como si debieran hacerse por necesidad" (p. 90). Sin embargo, la preocupación básica de Melanchthon, en esta sección de la discusión, consiste en analizar los deberes positivos del príncipe cristiano. Primero arguye que todos los gobernantes deben castigar la herejía y promover la verdadera religión. Están "obligados a prohibir toda doctrina equivocada, como los errores de los anabaptistas, y castigar a los obstinados" (p. 337). También están "obligados a aceptar el Santo Evangelio, a creer, confesar y dirigir a otros al verdadero servicio divino" (p. 336). El otro punto que subraya es que todos los soberanos deben proteger y nunca infringir los derechos de propiedad de sus súbditos. Se ha sugerido que, al señalar de esta manera los aspectos puramente sociales así como religiosos del buen gobierno, Melanchthon debió de estar tratando de ensanchar el concepto de gobierno que Lutero había implantado (Allen, p. 33). Ciertamente, es verdad que hace un solemne hincapié en la idea de que "los bienes de los súbditos no deben ser apropiados por sus señores, a menos que la necesidad común del país lo requiera" (p. 338). Cita el "terrible ejemplo" de la viña de Naboth, del cual deriva la moraleja de que los bienes de un súbdito son "parte del orden divino en el gobierno terrenal y la sociedad política, así como lo es el juicio o el castigo. Por consiguiente, los príncipes no deben destruir este orden; deben saber que también ellos han recibido este mandamiento: 'No robarás'" (p. 338).

La gran insistencia de todos estos primeros luteranos en los deberes del príncipe religioso señalan una nueva pregunta, un tanto espinosa, que no pueden evitar: la pregunta de qué acción deben adoptar los súbditos de un gobernante que no cumpla debidamente con sus deberes, y si es su deber hacer algo. Melanchthon ofrece una versión un tanto vaga y tímida de la doctrina luterana en este punto. Menciona la intimación de que "hemos de obedecer a Dios antes que a los hombres", pero básicamente insiste en el con-

tinuado deber de todo súbdito de "ser paciente ante los soberanos razonables" aun si "ocurren errores y defectos" en su gobierno (pp. 334, 340). Sin embargo, la mayoría de los primeros discípulos de Lutero siguen la guía más decisiva que el propio Lutero había dado a este respecto, y pasan a ofrecer dos consejos contrastantes. El primero es que todo gobernante cuyas órdenes ofenden la conciencia de sus súbditos verdaderamente religiosos siempre deberá ser desobecido. Esto simplemente se sigue, como lo indica Barnes en su ensayo sobre la Iglesia, del hecho de que es "más correcto obedecer a Dios que al hombre" (p. 86). La implicación de esta orden, como lo indica Tyndale en su conclusión de su *Hombre Cristiano*, es que si recibimos una "orden de hacer el mal, debemos desobedecerla, diciendo: 'otra cosa nos ordenó Dios' " (p. 332). El otro consejo es que, aun en esta situación, ningún súbdito debe ofrecerse nunca a resistir activamente. Como pasa a insistir Barnes, deben "dejar que el rey ejerza su tiranía. En ninguna circunstancia deberán oponérsele con violencia, sino sufrir pacientemente toda la tiranía que les imponga en sus cuerpos y en sus propiedades" (pp. 84-85). La misma dura lección es igualmente subrayada por Tyndale. Aunque se nos dice que debemos recordar a nuestros soberanos, cuando nos ordenan hacer el mal, que otra cosa nos ordenó Dios, al mismo tiempo se nos dice que en ninguna circunstancia debemos "levantarnos contra ellos". Tyndale imagina la protesta que nos sentiremos inclinados a hacer " 'entonces nos matarán', dices tú". Pero su respuesta es que aun entonces estamos obligados a someternos: "Por tanto, os digo, el cristiano está llamado a sufrir aun la muerte más triste por sus esperanzas, porque nunca cometerá mal" (p. 332).

Sir Tomás Moro, en su *Diálogo* de 1529 contra Tyndale, se concentró en esta insistencia de que nunca se debe obedecer una orden mala, y de allí pasó a declarar que Tyndale "en su santo libro de la desobediencia" estaba arguyendo en favor de la traición y de la rebelión (p. 273). La acusación es manifiestamente injusta, a menos que Moro estuviese pensando en las consecuencias que podrían seguirse de una muy difundida desobediencia civil. En efecto, Tyndale hace un hincapié insólitamente poderoso en la absoluta distinción luterana entre desobediencia y resistencia. Considera a todos los "cabezas y gobernantes" como "el don de Dios, ya sean buenos o malos" (p. 194). Pasa de allí a inferir que los "malos gobernantes" son simplemente "una señal de que Dios está airado contra nosotros" (p. 195). Así, se ve obligado a repetir la dura conclusión que el propio Lutero había alcanzado: la conclusión de que puede ser *particularmente* erróneo resistir a los gobernantes tiránicos. Han sido enviados para plagarnos "porque si fueran buenos, no recibiríamos tal bondad de la mano de Dios" (p. 194). Si les resistimos, estamos en realidad tratando de evadir un justo castigo deliberadamente impuesto por Dios. Por ello, estamos exponiéndonos al peligro de

que "tratando de ponernos en libertad" sólo lograremos enfurecer más a Dios, con el resultado de que nos encontraremos en "servidumbre peor" que nunca antes (p. 196).

Los escritos políticos de los primeros luteranos en muchos casos se redujeron exclusivamente a los temas que hemos visto. Esto se aplica, por ejemplo, a los *Temas Comunes*, de Melanchthon. Su único interés es la cuestión del deber político, y especialmente los deberes del príncipe cristiano. No obstante, buen número de discípulos de Lutero pasaron a considerar una segunda premisa básica de su teología, y a derivar de ella un nuevo conjunto de conclusiones políticas. En este caso, el punto de partida fue el concepto luterano de la Iglesia. Melanchthon se muestra extrañamente reticente al respecto, aun cuando incluya un capítulo sobre la Iglesia en sus *Temas Comunes* y empiece por definirlo de manera característicamente luterana, como tan sólo una "compañía reunida" (p. 226). Pero si nos volvemos a los primeros luteranos de Inglaterra, encontraremos que —acaso por la situación política de allí— a menudo mostraron un interés especial en someter el concepto de Iglesia a un análisis más detallado. Como ya hemos visto, parte de la *Súplica* de Robert Barnes está dedicada a considerar "qué es la Iglesia y quién es de ella". Empieza por indicar que "la palabra *ecclesia*" es "empleada a menudo para toda la congregación", pero arguye que deben distinguirse dos conjuntos totalmente distintos de congregación. Uno es simplemente "toda la multitud del pueblo". Esto no puede equipararse con la verdadera Iglesia, ya que incluye a todos los réprobos, así como a los que se salvarán. La otra es la congregación de los fieles que "creen que Cristo los ha lavado de sus pecados". Es este tipo de congregación, y ninguna otra, la que integra "la Iglesia de Dios" (pp. 37, 39). Ello significa que "la Iglesia verdadera" es "invisible a los ojos carnales", porque no consiste sino en "la congregación de hombres fieles por doquier se encuentren en el mundo" y "ni el Papa ni sus cardenales son más esta Iglesia o de esta Iglesia que el hombre más pobre de la tierra" (pp. 40-41).

Tyndale da a este argumento poderoso apoyo en su traducción del Nuevo Testamento. Invariablemente traduce *ecclesia* como "congregación", y no como "Iglesia", mientras que *presbyteros* es traducido, al principio, como "mayor", y en versiones posteriores como "anciano", pero nunca como "sacerdote" (Mozley, 1937, pp. 90-93). Moro denunció estas traducciones "luteranas" en su *Diálogo*, aseverando que el intento de encontrar errores heréticos en la traducción de Tyndale era como tratar de "encontrar agua en el mar" (p. 207). Sin embargo, Tyndale empieza su *Respuesta* de 1531 haciendo una hábil defensa de su obra contra estos cargos de deliberada falsificación, defensa que los eruditos modernos en gran parte han apoyado

(Mozley, 1937, p. 97). Reitera su afirmación de que *presbyteros* debe traducirse como "ancianos", aunque concede que "mayor" no "es muy buen inglés" (p. 16). E insiste en que debe interpretarse *ecclesia* como "toda la multitud de todos los que reciben el nombre de Cristo para creer en él", añadiendo que esto lo reconoce Erasmo, "el predilecto de Moro", que a menudo traduce "*eclessia* por *congregación*" (pp. 12, 16; *cf.* p. 226).

Esta consideración de la Iglesia simplemente como congregación presidida por sus ancianos, lleva consigo una decisiva implicación política que el propio Lutero ya había subrayado. Como, en esta versión, la Iglesia es un cuerpo puramente espiritual, y como el ejercicio del poder es esencialmente cuestión temporal, de allí se sigue que la Iglesia no puede considerarse debidamente como una autoridad jurisdiccional en absoluto. Esta implicación es rigurosamente sacada por Barnes en su escrito sobre la naturaleza de la Iglesia. "No tiene nada que ver con la justicia externa del mundo y, por tanto, no tiene poder, por derecho y por ley, para hacer estatutos con que ordenar al mundo, sino tan sólo para predicar fiel y verídicamente y administrar la palabra de Dios" (p. 89). Esto implica, a su vez, que los oficiantes de la Iglesia no pueden pretender ningún derecho de exención de las leyes ordinarias. Este punto es especialmente subrayado por Tyndale, como corolario de su afirmación básica de que todo el mundo tiene el deber de obedecer en todo a su soberano. "Nadie, en ningún cargo, puede quedar exento de esta ordenanza de Dios: tampoco la profesión de los monjes y frailes, o cualquier cosa que el Papa o los obispos puedan alegar para ellos, los exime de la espada del emperador o de los reyes, si quebrantan la ley. Pues escrito está, que toda alma se someta a la autoridad de los poderes superiores. Aquí, nadie está exento; todas las almas deben obedecer" (p. 178).

Tyndale finalmente pasa a considerar otras dos implicaciones de este argumento, las cuales le obligaron a hacer una enérgica defensa de las autoridades seculares, y ayudan a explicar por qué se dice que Enrique VIII declaró que *La Obediencia de un Hombre Cristiano* era "un libro para que lo leamos yo y todos los reyes" cuando Ana Bolena, un tanto astutamente, llamó su atención sobre el libro en 1529 (Mozley, 1937, p. 143). Primero insiste en que todas las jurisdicciones reclamadas por el Papa y la Iglesia católica tienen que ser usurpaciones ilegales y aun condenables por la autoridad. El argumento queda esbozado en una sección intitulada "contra el falso poder del Papa", y toma la forma de un ataque a las ideas de John Fisher, obispo de Rochester, quien pronto sería mártir de la antigua religión, junto con Sir Tomás Moro. Fisher había pronunciado un célebre sermón en 1521, defendiendo las jurisdicciones del Papa contra los ataques de Lutero (Surtz, 1967, pp. 302-307). Tyndale lo denuncia como "pura demencia y malicia", e insiste en que los poderes que atribuye al Papado equivalen a un intento

ilegal por separar a la Iglesia "de toda obediencia a los príncipes" y de robar a "todos los reinos no sólo la palabra de Dios, sino también la riqueza y la prosperidad" (pp. 191, 221). La "repetición" con que Tyndale concluye su tratado vuelve ferozmente al mismo ataque a la "vesania de la espiritualidad, la falsía de los obispos y los trucos del Papa (p. 336). A estas alturas, Tyndale afirma haber probado que las demandas de la Iglesia de "tan grande autoridad y tan grandes libertades" no sólo causan división, sino que también son condenadas "por todas las leyes de Dios". Así, termina con una amenaza diciendo que, como "ningún rey tiene poder para otorgarles tal libertad", también las autoridades seculares "serán condenadas por otorgar tales poderes a la Iglesia, así como lo será la Iglesia "por su falsa compra" de ellas (p. 333).

Por último, Tyndale saca la conclusión de que todas estas jurisdicciones y libertades eclesiásticas deben ser inmediatamente abolidas y tomadas por las autoridades seculares. Tal es el tema de la sección intitulada "El Anticristo". La actual situación política en todos los países cristianos es tal que "el emperador y los reyes no son sino verdugos en manos del Papa y de los obispos" (p. 242). Pero la situación apropiada, tal como la especificó "la ordenanza de Dios en todas las tierras" es que debe haber "un rey, una ley" (p. 240). De allí se sigue que las autoridades seculares deben deshacerse de la "caprichosa tiranía" impuesta a ellos por los prelados, "quitarles de las manos las tierras que han obtenido con sus falsas plegarias" y "gobernar sus reinos por sí mismos, con ayuda de laicos que sean sabios, prudentes, cultos y expertos" (pp. 206, 240, 335). Así, la última palabra de Tyndale le lleva muy cerca del llamado que pronto habría de oírse entre los protagonistas de la Reforma por toda Europa: el llamado a "un príncipe cristiano" para que efectuara "una reforma completa y piadosa".

La defección de los radicales

Los teóricos políticos, entre los primeros luteranos, desempeñaron un papel vital ayudando a legitimar a las nacientes monarquías absolutistas del norte de Europa. Al argüir que la Iglesia no es más que una *congregatio fidelium*, automáticamente asignaron el ejercicio de toda autoridad coactiva a los reyes y magistrados, y de esta manera extendieron decisivamente la gama de sus poderes. Esto, a su vez, les llevó a rechazar una de las limitaciones tradicionales puestas a la autoridad de los gobernantes seculares: explícitamente negaron la ortodoxa afirmación católica de que un tirano puede ser juzgado y depuesto por la autoridad de la Iglesia. En segundo lugar, introdujeron una nueva nota de pasividad en la discusión de las obligaciones políticas.

Al insistir en que todos los poderes que existen deben ser tratados como don directo de la providencia de Dios, se obligaron a decir que aun los tiranos gobiernan por derecho divino, y aun cuando hagan un manifiesto mal, sería blasfemo oponérseles. Así, retiraron la otra limitación tradicional a la autoridad de los gobernantes seculares: rechazaron toda sugestión de que debe emplearse la ley de la naturaleza como piedra de toque para condenar o aun para cuestionar el comportamiento de nuestros superiores. Así ocurrió que cuando Abednego Seller presentó su *Historia de la Obediencia Pasiva*, a finales del siglo XVII, pudo seguir las teorías del absolutismo y la no resistencia hasta "la infancia de la feliz Reforma" e indicar que "los más eminentes de los teólogos reformados del otro lado del océano", así como "el mártir Tyndale" y todos sus partidarios ingleses se habían encontrado entre los primeros en argumentar que todo soberano no debe ser responsable ante sus súbditos, ya que "un rey sólo es responsable ante Dios por sus faltas" y "no tiene par sobre la tierra, siendo más grande que todos los hombres, e inferior sólo a Dios".[5]

A pesar de todo, sería engañoso dar la impresión de que los teóricos políticos asociados con la difusión de la Reforma eran, exclusivamente, de carácter profundamente conservador. Ante todo, sería erróneo suponer —aun cuando se ha argüido con frecuencia— que Lutero y sus seguidores inmediatos "nunca permitieron el derecho de la resistencia abierta" y en todo momento predicaron que "no hay justificación en ningún caso" para la oposición activa a nuestros dirigentes y magistrados.[6] No cabe duda de que si nos concentramos en los primeros años de la Reforma, encontraremos una doctrina de la absoluta no resistencia vehementemente defendida por todos los jefes de la Iglesia luterana; sin embargo, si volvemos al periodo posterior a 1530, encontraremos una completa *volte face:* vemos a Lutero, Melanchthon, Osiander y muchos de sus más destacados seguidores cambiar súbita-

[5] Las tres afirmaciones básicas planteadas por los primeros luteranos —que todos los soberanos son divinamente ordenados, responsables sólo ante Dios y que no se les debe oponer absolutamente ninguna resistencia— son tratadas, en conjunto, por Figgis como definitivas en la ideología de "El Derecho Divino de los Reyes". Véase Figgis, 1914, pp. 5-6. Para las observaciones de Seller antes citadas, véase su *History*, sig. A. 2b, y pp. 20, 126.

[6] Para estos juicios, véanse respectivamente Figgis, 1960, pp. 74-75, 86, y Allen, 1957, pp. 8, 29. El hecho de que Lutero cambiara de opinión sobre este asunto ha sido notado por Mesnard, 1936, p. 228. El hecho de que el cambio de opinión fuera permanente es subrayado por Carlyle, 1936, pp. 280-283. Sin embargo, pese a estos juicios, la mayoría de los libros de texto sobre la Reforma continúan insistiendo en que la "doctrina de la obediencia" a la autoridad constituida "caracteriza todo el pensamiento político del periodo, tanto católico como reformado". Para esta afirmación, véase Elton, 1963, p. 63 y *cf.* las afirmaciones similares de Strohl, 1930, p. 126, Walzer, 1966, p. 23, etcétera.

mente de opinión y argumentar, en cambio, que se puede hacer una oposición legal y activa a todo gobernante que se convierte en tirano. Como después trataremos de demostrar, esta corriente, la más subversiva del luteranismo —aunque nunca la dominante— después llegó a ejercer una influencia poderosa: ayudó a inspirar las teorías radicales de los calvinistas posteriores, y de esta manera hizo una aportación crucial a la formación de ideologías políticas revolucionarias que surgieron en la segunda mitad del siglo XVI.[7]

El otro elemento, más familiar, del radicalismo, que se desarrolló en los primeros años de la Reforma fue resultado en gran parte de una reacción contra el conservadurismo original e implacable de la jefatura luterana. Buen número de los primeros y más ardientes conversos a la causa de la Reforma, especialmente en Suiza y Alemania, empezaron a insistir en la necesidad de producir un cambio religioso y político sin la "consulta al magistrado" exigida por Lutero, Melanchthon y sus seguidores más moderados. Les impacientaba que los luteranos dependieran de las autoridades seculares, y pronto se sintieron movidos a romper con la corriente principal de su movimiento. La consecuencia fue el surgimiento de un gran número de sectas independientes y cada vez más activistas, que han llegado a ser colectivamente conocidas como "la Reforma radical".[8]

La causa principal de estas decisiones tradicionalmente se ha visto en las querellas que surgieron en Wittenberg en 1521-1522 entre los luteranos y los seguidores de Carlstadt, incluso el grupo al que Lutero desdeñosamente llamó los profetas de Zwickau. El propio Lutero se había retirado, en este periodo, al Wartburg, bajo la protección del Elector Federico, para completar su traducción alemana del Nuevo Testamento de Erasmo (Friedenthal, 1970, pp. 304-305). Fue en este punto cuando la Reforma, en Wittenberg, cayó bajo la jefatura de Carlstadt, quien no sólo persuadió a su congregación, en la fiesta de Navidad de 1521, a celebrar la primera comunión genuinamente protestante, sino que también animó a Zwilling y a sus seguidores a entregarse, poco después, a actos de iconoclasia en masa (Williams, 1962, pp. 40-42). Esto obligó a Lutero a regresar precipitadamente en marzo de 1522, a predicar su célebre serie de sermones contra su propio lugarteniente, quien pronto huyó de la ciudad (Friedenthal, 1970, pp. 321-328). Sin embargo, el mensaje radical de Carlstadt no se había perdido, pues inmediatamente fue recogido por Zwickau, bajo la alarmante jefatura de Nicholas Storch y Thomas Müntzer. Ambos habían visitado Wittenberg durante la jefatura de Carlstadt, y retornaron a Zwickau en 1522 (donde Müntzer se había vuelto pastor) para predicar contra el bautizo de los

[7] Para un análisis más completo del surgimiento de esta corriente de radicalismo luterano, véase *infra*, pp. 205-212.

[8] Véase Williams, 1962, obra con la que estoy en gran deuda.

niños y en favor de la iconoclasia (Williams, 1962, p. 46). Müntzer publicó una *Protesta* explícitamente antiluterana en 1524, en que afirmó violentamente estas doctrinas características de la Reforma radical (Williams, 1962, p. 52). Poco después pronunció su famoso *Sermón ante los Príncipes*, en que trató de persuadir al hermano del Elector Federico de imponer por la fuerza estas doctrinas radicales (Stayer, 1972, p. 82). Después de fracasar en este intento, Müntzer decidió unirse al levantamiento campesino de Mulhausen con la esperanza de encabezar él mismo la revolución, y pronto encontró un triste fin. Fue capturado después de que las fuerzas campesinas se rindieron a finales de 1524, y pese a su retractación de último momento, inmediatamente fue ejecutado por órdenes de Felipe de Hesse (Williams, 1962, pp. 76-78).

Recientemente se ha sugerido que este relato tradicional de las fuentes y el surgimiento del movimiento anabaptista —propagado por estudiosos alemanes como Boehmer y Holl— depende demasiado del análisis, hostil a la causa, originalmente publicado por Bullinger en 1560, en que casi no se distinguían las diversas corrientes del anabaptismo, y en que todos sus excesos eran achacados a los profetas de Zwickau (Bender, 1953, pp. 13-14). Ahora, suele argumentarse que la fuente principal del anabaptismo se encontró en el Zurich de Zwinglio, antes que en el Wittenberg de Lutero, y que la teoría de la política activista, después revolucionaria, de Müntzer y de sus seguidores, lejos de ser la característica del anabaptismo, no fue sino una lamentable aberración, en un movimiento generalmente pacífico (Oyer, 1964, pp. 155-156). Es posible que esta versión revisionista subestime el grado de los contactos que parecen haberse establecido en temprana etapa entre los grupos de Zurich y los de Zwickau (Clasen, 1972, pp. 7-8). Pero no cabe duda de que un movimiento separado, con una teoría social y política muy distinta se desarrolló al mismo tiempo en Zurich, y que es en la aparición de este grupo donde puede notarse el principal cisma del movimiento luterano.

El surgimiento de estos evangelistas radicales en Zurich ha sido representado por Fritz Blanke como drama en cinco actos, empezando en 1523 con la conversión de su guía, Conrad Grebel (1498-1526), del humanismo bíblico a una visión fundamentalista, paso que le llevó a denunciar a Zwinglio por no dirigir la Reforma precisamente en Zurich siguiendo los lineamientos indicados en el Antiguo Testamento (Blanke, 1961, pp. 8-11). Esto fue seguido por un intento abortado de persuadir a Zwinglio de abandonar su alianza con las autoridades temporales existentes, para allanar el camino a una Reforma más radical. El tercer acto, decisivo, fue en 1524, cuando Grebel y sus principales aliados, Felix Mantz y Balthasar Hubmaier, empezaron a apartarse de Zwinglio, a celebrar sus propias reuniones separadas

y a establecer contacto con Carlstadt, Müntzer y los profetas de Zwickau (Blanke, 1961, pp. 13-17). El cuarto acto consistió en un renovado intento por persuadir a Zwinglio y a los concejales de Zurich a apoyar la nueva ideología que para entonces ya habían elaborado completamente los radicales. Grebel y Mantz participaron en dos debates públicos con Zwinglio a finales de 1524, en que trataron de convertirlo a su nueva y central afirmación de que el bautizo de los niños no es condición necesaria de la salvación del niño y, correspondientemente, que sólo deben bautizarse los adultos que sean verdaderos creyentes. Esto dio por único resultado una prohibición a sus conventículos, lo que a su vez precipitó el último acto del drama. Grebel celebró una reunión el día en que la prohibición entró en vigor, y en el curso de ella rebautizó a uno de los sacerdotes presentes, Georg Blaurock (Blanke, 1961, p. 20). El significado especial de este gesto, como inmediatamente lo reconoció Zwinglio, fue que añadió a la teología distintiva de Grebel el signo visible de que estaba inaugurando una nueva Iglesia. En cuanto el movimiento adquirió esta identidad simbólica, empezó a cundir muy rápidamente: una línea de avance fue hacia el norte, desde el Rin hasta Estrasburgo, mientras que la otra avanzaba hacia el este, por el Danubio y se centraba en Augsburgo (Clasen, 1972, pp. 17-20).

De dos maneras contrastantes, los dirigentes de estas sectas anabaptistas empezaron a atacar y repudiar las suposiciones sociales y políticas de Lutero, Zwinglio y los otros guías de la Reforma "magisterial". Algunos de ellos fueron, sin duda, genuinos revolucionarios políticos. El ejemplo más dramático de esta visión puede encontrarse en el *Sermón ante los Príncipes*, de Müntzer, de 1524. Su tema (p. 64) es que "debe surgir un nuevo Daniel para instruir en sus deberes a los soberanos del mundo", pues están dejándose desviar por los "falsos clérigos y viciosos réprobos" entre los luteranos, y ante todo por el propio Lutero, que es brutalmente tildado de "Hermano Cerdo Engordado y Hermano Buena Vida" (pp. 61, 65). Primero, los luteranos son atacados por motivos teológicos, en particular por rechazar la revelación directa y argumentar que Dios "ya no revela Sus divinos misterios a Sus amigos amados por medio de visiones válidas o Su palabra audible" (p. 54). Sin embargo, el ataque principal y más violento de Müntzer se concentra en sus teorías políticas, especialmente en su actitud pasiva ante las autoridades seculares. Los acusa de llevar a sus soberanos "a los conceptos más vergonzosos contra toda verdad establecida" (p. 65). Predican que los príncipes "no pueden mantener más que una unidad civil" dejando así de instruirlos en su deber más importante, que es "arriesgarlo todo por el Evangelio", lanzando una cruzada para "erradicar a los impíos" e imponer una reforma completa y divina (pp. 65, 67, 68). Esta visión de los príncipes como luchadores por la verdad es corroborada por una reinterpretación,

—o, antes bien, una mala lectura deliberada— del pasaje crucial que se encuentra al comienzo del capítulo XIII de la Epístola de San Pablo a los Romanos, tratado por Müntzer de tal manera que la doctrina apostólica de la obediencia se convierte en una demanda de guerra santa. Invirtiendo la secuencia de los primeros versículos, Müntzer logra sugerir que San Pablo en realidad está atacando a "los perversos que obstaculizan el Evangelio" y hace un llamado a todos los reyes cristianos "a quitarlos del camino y eliminarlos" (p. 65). Esto a su vez lleva a Müntzer a lanzar su amenaza final: que, a menos que los príncipes convengan en imponer el Evangelio por la fuerza, "la espada les será arrebatada" por el pueblo justo y soberano (p. 68).

El principal grupo de anabaptistas dirigido por Grebe y Mantz se sintió llevado, por consideraciones totalmente distintas, a rechazar la visión política asociada a los jefes de la reforma magisterial. Eran anarquistas, más que revolucionarios. Aunque atacaron la alianza entre los principales reformadores y las autoridades seculares con vehemencia, ello no fue porque sintieran que los justos debían asumir por sí mismos el poder político, sino por creer que debían desdeñarlo por completo, retirándose de toda participación política para alcanzar su ideal de una vida verdaderamente cristiana (Hillerbrand, 1958, esp. pp. 89-91).

La profesión más clara de este credo pacifista se encuentra en la llamada *Confesión de Fe de Schleitheim*, que fue redactada en 1527 después de una serie de discusiones celebradas en el poblado fronterizo de Schleitheim, por cierto número de grupos anabaptistas suizos y alemanes, que se habían reunido para aclarar las doctrinas en que todos ellos convenían (Clasen, 1972, pp. 43, 49). Su suposición básica era que, aun cuando "la espada fue ordenada por Dios", ha sido ordenada "fuera de la perfección de Cristo" (p. 133). Las autoridades seculares no forman parte del mundo regenerado: simplemente existen por la lamentable necesidad de coaccionar a los pecadores. Esto conduce a la conclusión de que, si aun puede necesitar el aparato del poder secular para mantener la paz entre los no regenerados, ellos mismos no tienen necesidad de ella, ya que han sido liberados de sus pecados por la iluminación del Espíritu Santo, y por tanto se convierten en comunidad elegida dentro del mundo no regenerado. Por tanto, era perfectamente lógico que ellos insistieran en lo que, sin ninguna ceremonia, llamaron "una separación de la abominación" (p. 131). Vieron que Dios les ordenaba "retirarse de la Babilonia y del Egipto terrenales" de modo que "no sintamos ninguna hermandad hacia ellos" y "no compartamos el dolor y sufrimiento que el Señor lanzará sobre ellos" (p. 132). El resultado fue un credo político totalmente antipolítico: se negaron a llevar armas o a hacer uso de todas las "armas diabólicas, anticristianas de la fuerza"; declararon que "no es apro-

piado que un cristiano sirva como magistrado" y, en consecuencia, se negaron a recurrir a los tribunales o a "juzgar entre hermano y hermano"; y se negaron a pagar impuestos de guerra, a reconocer las leyes existentes de propiedad, o a tomar parte alguna en los asuntos cívicos o políticos (pp. 133, 134-135; *cf.* Clasen, 1972, pp. 174-175).

Así, estos grupos fueron llevados a rechazar con igual fuerza los intentos de los profetas de Zwickau por dominar a las autoridades seculares, y la tendencia de Lutero y de Zwinglio a someterse pasivamente a sus órdenes. En cuanto Grebel y sus seguidores se enteraron del tono del *Sermón ante los Príncipes* de Müntzer, enviaron una carta en que le acusaban de una peligrosa mala interpretación del Evangelio, y trataban de persuadirlo a adoptar su propia posición pacifista. "Si estás dispuesto a defender. la guerra", escribió Grebel,[9] yo te conmino por la salvación común de todos nosotros, a que dejes de hacerlo" (p. 84). "El Evangelio y sus partidarios no serán protegidos por la espada, ni serán así protegidos ellos", ya que "los verdaderos creyentes cristianos son ovejas entre lobos, ovejas para el matadero" (p. 80). Así, el activismo de Müntzer es denunciado por la ortodoxa razón luterana de que todos los verdaderos cristianos deben aceptar y no resistir su destino: "deben ser bautizados en la angustia, la tribulación, la persecución, el padecimiento y la muerte" (p. 80). Sin embargo, esto no significa que Grebel sienta mayor simpatía por las actitudes políticas de Lutero. Con el mayor desprecio escribe acerca de los intentos de Lutero por congraciarse con los príncipes, "a los que ha atado a su evangelio" (p. 83). También insiste en que todos los "perezosos eruditos y doctores de Wittenberg" no han reconocido, lo cual es aún más ignominioso, lo que él concibe como la verdad central acerca de la vida política: que todos los verdaderos cristianos que deseen "apegarse y gobernarse tan sólo por la palabra deben romper toda conexión con los gobernantes no regenerados de un mundo no regenerado" (pp. 78, 80). El resultado es que si buscamos una teoría política positiva en los pronunciamientos de Grebel, Mantz o Hubmaier, todo lo que encontraremos a la postre será una piadosa esperanza: que una vez que todos los hombres hayan recibido la iluminación del Espíritu Santo, el gobierno del pueblo será remplazado por el gobierno del amor.

Erróneo sería suponer que el desafío anabaptista logró, siquiera en Alemania, obtener cierto volumen considerable de apoyo, arrancándolo al cuerpo principal de la Reforma magisterial. Recientemente se ha calculado que, si excluimos los posteriores grupos hutteristas, el número total de conversos anabaptistas durante todo el siglo que siguió a su surgimiento, en el decenio

[9] Mis citas fueron tomadas de la traducción publicada en *Spiritual and Anabaptist Writers*, Ed. Williams. Para la referencia completa, véase *infra*, Conrad Grebel en la bibliografía de fuentes primarias.

de 1520, probablemente pasó apenas de las once mil almas (Clasen, 1972, p. 26). Y sin embargo, el impacto político de las sectas radicales no fue proporcionado a sus dimensiones. Ante todo, fue en gran parte como respuesta a su antinomianismo, por lo que los dirigentes más ortodoxos de la Reforma se sintieron obligados a fortalecer sus nexos con las autoridades seculares. Ya en 1520, Carlstadt estaba predicando contra la mundanidad de Lutero y su "fe sin amor", mientras Müntzer dedicaba un escrito especial a fustigar "la buena vida de la carne sin espíritu en Wittenberg" (Williams, 1962, pp. 40, 76). Esto pronto movió a Lutero y a Zwinglio a contraatacar, acudiendo tanto a la espada como a la pluma. Fue Lutero quien se aseguró de que Carlstadt fuera expulsado de la Sajonia electoral en 1524, y quien solemnemente previno al duque Juan en contra de la influencia de Müntzer (Edwards, 1975, pp. 36-48). Fue Zwinglio quien persuadió a las autoridades civiles de Zurich de que aprehendieran a Grebel y Mantz en 1525, y de que torturaran a Hubmaier hasta obligarlo a retractarse (Williams, 1962, pp. 121, 125, 141). También parece deberse a la influencia de Zwinglio el que las autoridades de Zurich convinieran, en 1526, en imponer la pena de muerte por ahogamiento a todo el que asistiera a un servicio anabaptista, y aplicar esta sentencia contra Mantz al año siguiente (Williams, 1962, pp. 144-145). Durante el mismo periodo, los jefes de la Reforma magisterial empezaron a proferir una serie de denuncias cada vez más vitriólicas contra las sectas anabaptistas, en rápido crecimiento. Lutero publicó su *Carta en Oposición al Espíritu Fanático*, en respuesta a una súplica de Bucer en 1524. Su brevedad no le dio espacio para argumentos, y se entregó por completo a las invectivas, atacando "los espíritus rebeldes y asesinos" de Müntzer y sus seguidores, y acusando a Carlstadt por su "violencia y fanatismo", de proyectar "humo y niebla para oscurecer por completo el sol y la luz del Evangelio" (pp. 67-69). Hasta el muy diplomático Melanchthon pronto empezó a adoptar los mismos tonos violentos, primero en su escrito de 1528 *Contra los Anabaptistas*, y después en una carta enviada en 1520 a Friedrich Myconius, que se había sentido perturbado por el hecho de que seis anabaptistas habían sido recientemente ejecutados en territorio luterano. Melanchthon disipa todos esos escrúpulos con la garantía de que los anabaptistas eran "ángeles del demonio" y deben ser "tratados con la mayor severidad, por muy impecables que puedan parecer" (Oyer, 1964, pp. 126, 155).

Los anabaptistas ejercieron una repercusión aún mayor cuando empezaron a poner en práctica sus revolucionarias teorías sociales y políticas. Todos los gobiernos de Europa a comienzos del siglo XVI se mostraron muy sensibles a la posibilidad de que, una vez que se prestara oído a su llamado de reforma religiosa, esto a su vez pudiera desencadenar una exigencia de revolución social. Estos temores debieron de parecer ampliamente confirmados cuan-

do los grupos anabaptistas fundados en Estrasburgo por Melchior Hoffmann (*c.* 1495-1543) empezaron a desmandarse a comienzos del decenio de 1530. Hoffmann llegó a Estrasburgo en 1528, después de que una disputa con Amsdorf había revelado la brecha insalvable entre sus opiniones y las de los jefes ortodoxos del luteranismo (Williams, 1962, p. 261). Al principio fue tratado con cautela por Bucer y Capito, pero sus prédicas y escritos en visitas sucesivas pronto demostraron ser tan violentamente inflamatorios que, en 1533, le valieron una sentencia de cadena perpetua (Kreider, 1955, p. 109). Sin embargo, esto no logró reducir el ardor de las bandas crecientes de seguidores "melchioristas", que empezaron a difundir la palabra anabaptista por todos los Países Bajos y la zona de la baja Renania. Su mensaje fue transmitido con particular fervor en la ciudad imperial de Münster, donde los jefes luteranos fueron expulsados y los anabaptistas se adueñaron de la ciudad, encabezados por Jan Matthys y Juan Beukels de Leyden (Stayer, 1972, pp. 227-234). Siguió entonces un notorio episodio que contribuyó, más que ningún otro incidente, a asociar la Reforma con la causa de la revolución, y de esta manera a alejar a los moderados, de toda persuasión. Matthys y Beukels empezaron a reclutar soldados para luchar por su nueva Jerusalén a principios de 1534, pero sus planes quedaron frustrados cuando el príncipe-obispo puso sitio a la ciudad. Matthys al principio se puso al frente de sus hombres, y procedió a establecer un régimen que incluía el compartir todos los bienes. Esto fue, parcialmente, una respuesta a las condiciones del sitio, pero aún así debió de parecer un paso increíblemente revolucionario. Poco después murió intentando una salida de la ciudad, después de lo cual Juan de Leyden se puso al frente de las tropas y proclamó otro nuevo régimen, en que el compartir a las esposas vino a añadirse al compartir las propiedades, y el propio Juan se hizo coronar "rey de los justos por encima de todo" (Williams, 1962, p. 373). Su reino fue efímero, pues la ciudad fue traicionada y tomada en junio de 1534, y sus habitantes fueron asesinados hasta el último hombre; el propio Juan fue ejecutado, y los seguidores que quedaban se dispersaron (Williams, 1962, pp. 380-381). Mas, pese a la brevedad del episodio, los espectros del comunismo y la revolución se habían levantado, aterradoramente, y durante el resto del siglo siguieron rondando a los reformadores moderados y haciendo pensar a todos los que sentían simpatías hacia su causa.

El papel de las autoridades seculares

La siguiente etapa formativa en la evolución de la teoría política luterana se alcanzó cuando las autoridades seculares en muchas de las ciudades alema-

nas, seguidas poco después por los gobernantes de Dinamarca, Suecia e Inglaterra, decidieron, todos ellos, adoptar y propagar un rasgo crucial del credo político luterano. La doctrina oficialmente abrazada, fue la visión luterana de la Iglesia. Mediante una serie de pasos sencillos —notablemente similares en cada país—, la suposición luterana de que la Iglesia debía ser considerada tan sólo como una *congregatio fidelium* dejó de ser considerada como una herejía, y llegó a ser aceptada como base para una visión nueva y oficial de la relación apropiada entre el poder eclesiástico y el político.

Esta visión implica que la imposición de la nueva ortodoxia fue, en gran parte, producto de una serie de iniciativas oficiales. En general este fue el caso, aunque contrariamente en cierto número de ciudades alemanas, el pueblo adoptó las doctrinas de la Reforma y las impuso a sus gobernantes. (Moeller, 1972, pp. 60-61). Esto puede verse con la mayor claridad en ciudades bálticas como Rostock y Straslund, y en un buen número de ciudades imperiales del sur, siendo el mejor ejemplo Estrasburgo (Dickens, 1974, pp. 146-160). La Reforma en Estrasburgo puede fecharse a partir de 1521, cuando Matthäus Zell predicó una serie de sermones sobre los evangelios en la catedral, escuchado por enormes multitudes, donde defendió las doctrinas de Lutero y leyó pasajes de sus obras (Chrisman, 1967, p. 100). Al llegar 1523, tanto Martin Bucer como Wolfgang Capito habían sido atraídos a la ciudad, y al término del año siguiente había predicadores evangélicos en cinco de las principales iglesias (Chrisman, 1967, pp. 108-109, 116-117). El ayuntamiento de la ciudad al principio trató de contener la marejada, excluyendo a Zell y a Capito de sus beneficios (Chrisman, 1967, pp. 112-113). Sin embargo, para 1524 la Reforma ya estaba establecida como movimiento popular, y cinco de las nueve parroquias habían redactado peticiones al ayuntamiento exigiendo el nombramiento de predicadores luteranos. Los concejales, como observa Chrisman, "no tenían planes ni programas sistemáticos" frente a esta revolución, pero estaban ansiosos, ante todo, por conservar su poder político, que empezaba a ser quebrantado por las colisiones entre la fe antigua y la nueva. El resultado fue que se encontraron obligados a apoyar la Reforma como precio de la estabilidad política. Se arrogaron entonces el derecho de designar a quienes tenían derecho de beneficios, reinstalaron a los predicadores evangélicos y convirtieron la Reforma en un movimiento oficial, produciendo prontamente la conversión de toda la ciudad (Dickens, 1974, pp. 151-152).

Sin embargo, es fácil exagerar el contraste entre el desarrollo de la Reforma como movimiento popular en Alemania, y su imposición "desde arriba" en otras partes (Moeller, 1972, pp. 60-61). La existencia de un inicial movimiento popular de reforma no siempre es evidente en las *Reichstädte*, o ciudades imperiales libres. A veces, no hubo ningún movimiento de reforma:

catorce de estas ciudades aún se negaban, a finales del siglo XVI, a tolerar una congregación protestante dentro de sus murallas (Moeller, 1972, pp. 41-61). Y a veces es claro que la adopción de la nueva religión fue, en gran parte, resultado de políticas oficiales; esto parece aplicarse, por ejemplo, al caso de Magdeburgo y de Nuremberg (Moeller, 1972, p. 61). Más aún, si nos fijamos en las cerca de dos mil *Landstädte*, ciudades bajo control directo de un príncipe local, vemos pocas señales de que se repita la pauta más populista. Como insiste Moeller, la situación en estos casos fue que "la Reforma sólo podía desarrollarse si el señor territorial la permitía", con el resultado de que los primeros pasos hubieron de provenir de los propios gobernantes seculares (Moeller, 1972, p. 68).

El primer paso hacia la aceptación de la Reforma en la mayoría de las ciudades alemanas no solió ser distinto de los primeros pasos dados en Dinamarca, Suecia e Inglaterra. Consistió en dar protección gubernamental a buen número de destacados luteranos que antes habían sido acosados o acallados, y alentarlos a publicar sus ideas. Un claro ejemplo de este proceso en Alemania puede verse en el caso de Nuremberg, donde en una etapa temprana Osiander recibió un nombramiento oficial como predicador y donde el cabildo de la ciudad, como dice Strauss, encabezó a los luteranos "rápida y directamente a la victoria" sobre la Iglesia establecida (Strauss, 1966, p. 61). Las primeras señales de un paso similar que estaba dándose fuera de Alemania se encuentran en Dinamarca. Cristián II invitó a Carlstadt a Copenhague en 1521, y al mismo tiempo nombró un capellán luterano, Martin Reinhard, quien convirtió a varios miembros de la corte, incluso a la propia reina (Dunkley, 1948, pp. 23-24). El mismo proceso fue continuado por Federico I después de ascender al trono en 1523. Permitió que se instalara una prensa en Kiel para publicar una Biblia en lengua vernácula, y en 1526 expidió una carta de protección a Hans Tausen para capacitarlo a continuar predicando la fe luterana (Dunkley, 1948, pp. 54, 114). Durante el año siguiente, rechazó una solicitud del Herrdag de que retirara esta protección, y en 1529 nombró a Tausen predicador de una de las principales iglesias de Copenhague (Dunkley, 1948, pp. 50-57). El mismo tipo de pasos oficiales empezaron a darse poco después en Suecia. Gustavo Vasa nombró a Olaus Petri, en 1524, predicador de la iglesia de San Nicolás en Estocolmo, poniendo así "el púlpito más influyente de Suecia", como le llama Roberts, a disposición de un entusiasta luterano (Roberts, 1968, p. 69). Durante el mismo año, el rey rechazó una petición de Brask, el conservador obispo de Linköping, en el sentido de que se prohibiera la venta y lectura de libros luteranos, y dos años después ordenó el cierre de la prensa que Brask había establecido para publicar escritos antiluteranos (Bergendoff, 1928, pp. 11, 23, 27). Finalmente, poco después empezó a darse una serie de pasos simi-

lares en Inglaterra. En 1531 se hizo un intento por persuadir a Tyndale de regresar del continente y "ganárselo a la causa del rey", y poco después se hizo un esfuerzo, triunfante, por reclutar a Barnes y a Coverdale al servicio del gobierno (Mozley, 1937, p. 187). Coverdale fue empleado oficialmente por Cromwell como traductor en 1537, mientras que Barnes fue nombrado capellán real en 1535, y empleado como negociador con los luteranos del continente; primero, cuando se hizo un acercamiento a los príncipes de la Liga de Esmalcalda, en 1535, y una vez más cuando, cuatro años después, estaba discutiéndose el matrimonio de Ana de Cleves (Tjernagel, 1965, pp. 143-144). Para entonces, varios de los más radicales predicadores luteranos habían obtenido preferencias en la Iglesia, siendo el ejemplo más importante Hugh Latimer. Durante todo el decenio de los veintes había estado bajo sospecha de herejía, y en 1625 le prohibió predicar el obispo de Ely (Chester, 1954, pp. 25-26). Sin embargo, en 1530 estaba predicando ante la corte, en 1534 fue nombrado para predicar semanalmente ante el rey, y en 1535 fue consagrado por Cranmer como obispo de Worcester (Chester, 1954, pp. 53-55, 100-104).

El siguiente paso, más decisivo, oficialmente dado en todos estos países, fue la reunión de una asamblea nacional, que el gobierno utilizó en cada caso para proclamar su rechazo definitivo de los poderes jurídicos y jurisdiccionales separados que hasta entonces habían ejercido dentro de sus territorios el Papado y la Iglesia católica. En cada caso, estos cambios fueron legitimados apelando a un concepto esencialmente luterano de la Iglesia como cuerpo puramente espiritual, cuyo único deber era predicar la palabra de Dios, sin aspirar a ningún otro poder.

El primer soberano que, fuera de Alemania, dio este paso decisivo fue Federico I de Dinamarca. Convocó a una reunión del Rigsdag, en Odense en 1527, y frustró un intento de los obispos por defender las jurisdicciones tradicionales de la Iglesia, dando rienda suelta a los sentimientos anticlericales de la nobleza (Grimm, 1954, p. 238). El mismo paso se dio en Suecia casi al mismo tiempo. El Rigsdag que se reunió en Vasteras en 1527 produjo una Ordenanza en que el derecho de hacer nombramientos eclesiásticos fue transferido a la Corona, las inmunidades legales del clero fueron retiradas y los poderes independientes de las cortes eclesiásticas quedaron abolidos. Por un escrito latino añadido a la Ordenanza, también quedó rescindido el poder de pagar anatas a Roma, y, finalmente, se repudió el derecho del Papado a confirmar los nombramientos eclesiásticos (Bergendoff, 1928, p. 37). Por último, se lanzó en Inglaterra una campaña similar a principios del decenio de 1530. Cuando el Parlamento reformado se reunió por primera vez en 1529, hubo manifestaciones espontáneas de los Comunes (que recordaban a Richard Hunne) contra las "grandes votaciones y exacciones extremas"

practicadas por el clero, así como contra todo el sistema de tribunales eclesiásticos u "Ordinarios" (Lehmberg, 1970, pp. 81-82). Cuando Thomas Cromwell se adueñó del gobierno, estas denuncias se convirtieron en política oficial. Los pasos decisivos se dieron durante la sesión de 1532. Cromwell empezó por resucitar un manifiesto anticlerical que probablemente había escrito él mismo en nombre de los Comunes en 1529, y que por entonces había sido conocido como la Súplica de los Comunes contra los Ordinarios (Elton, 1951, pp. 517, 520). Se dio a esto la categoría de protesta oficial, y fue presentada por el rey a la reunión, con la solicitud de que se consideraran seriamente sus quejas. El primer resultado fue una encendida *Respuesta* en que los jefes de la Iglesia defendieron sus tradicionales poderes jurisdiccionales. Ésta fue redactada evidentemente por Stephen Gardiner, el recién nombrado obispo de Winchester y más distinguido experto en ley canónica de la Iglesia de Inglaterra (Lehmberg, 1970, p. 150 y nota). Sin embargo, cuando el propio rey denunció la *Respuesta* en un discurso a los Comunes, la Asamblea súbitamente cedió y respondió en mayo de 1532 con la "Sumisión del Clero", documento que hizo época, donde se les solicitaba que abandonaran sus pretensiones de actuar como autoridad independiente y legisladora (Lehmberg, 1970, pp. 151-152). Cierto es que esta notable rendición fue apoyada por sólo una patre de los convocados, y que las ideas de toda la Cámara no parecen haber sido sondeadas nunca (Kelly, 1965, pp. 116-117). No obstante, la sumisión fue ávidamente utilizada por el gobierno, y después confirmada por la Ley para la Sumisión del Clero en 1534. La decisión de confirmar la Sumisión, registrándola como ley, sirvió en sí misma para simbolizar el triunfo del Estatuto sobre la ley canónica, mientras que el contenido de la Ley puso en claro que la categoría de la Iglesia como *regnum* separado había llegado a su fin (Dickens, 1964, p. 472). Se retiró a los convocados el derecho de reunirse sin autorización real. También se pidió a los miembros de la Asamblea a renunciar a su autoridad de crear todo nuevo canon de ley, y someter todos los cánones existentes a una comisión nombrada por el rey para asegurarse de que ninguno de ellos fuese "contrario o repugnante" a "las costumbres, leyes y estatutos de este reino" (Lehmberg, 1970, pp. 149-150). Por último, se obligó al clero a confesar que (en las palabras de la Ley) todas las ordenanzas "que hasta hoy han sido puestas en vigor" por Convocatoria han sido "muy perjudiciales a la prerrogativa real y repugnantes a las leyes y estatutos de este reino" (Elton, 1960, p. 339).

Esto no significa, desde luego, que la disputa por la demarcación entre *regnum* y *sacerdotium* llegara a su fin en todos estos países exactamente en este punto. Puede argumentarse, al menos en el caso de Inglaterra, que como los obispos continúan ocupando sus asientos en la Cámara de los Lores hasta

el día de hoy, el asunto sigue vivo. El problema ciertamente renació en Inglaterra en forma amenazadora a finales del siglo XVI, no sólo por la hostilidad de los puritanos, sino también por la actitud adoptada por Downame y los otros anticalvinistas, que empezaron a plantear el fundamento "arminiano" de que, como los obispos ocupan sus cargos *iure divino*, hasta cierto punto deben permanecer independientes de las autoridades seculares (Tyacke, 1973). Sin embargo, fue durante la revolución del decenio de 1530 cuando se echaron las bases teóricas de la política de virtual separación entre la Iglesia y el Estado, que fue oficialmente apoyada casi dos siglos después por la oligarquía *whig* gobernante, y apoyada al mismo tiempo por partidarios eclesiásticos del liberalismo lockeano como Benjamin Hoadly, quien hasta estuvo dispuesto a indicar su aprobación a la decisión del gobierno, tomada a principios del siglo XVIII, de dejar de emitir la Convocatoria (Sykes, 1934, pp. 310-314, 350).

El último paso dado por el gobierno en cada uno de estos países consistió en sacar el corolario de estas campañas contra los poderes independientes de la Iglesia. Esto tomó la forma, en cada caso, de proclamar al rey, en lugar del Papa, como cabeza de la Iglesia, y efectuar una transferencia a la Corona de todos los poderes jurisdiccionales que hasta entonces había ejercido la Iglesia.

Este paso se dio en Dinamarca y en Suecia después de un intervalo de algunos años. Sin embargo, en Inglaterra se dio casi inmediatamente, debido en gran parte al genio legislativo de Thomas Cromwell, cuyos preámbulos a los principales estatutos aprobados durante el cisma enriquista constituyen una de las versiones más incisivas de la teoría política que acompañó y legitimó esta etapa de la Reforma. En 1533, con la aprobación de la Ley de restricción de apelaciones a Roma, quedó decisivamente señalada la transferencia de las jurisdicciones de la Iglesia a la Corona.[10] El célebre preámbulo de Cromwell a la Ley, la mejor afirmación de su propio credo político, da por sentado que la Iglesia en ninguna forma fue un *regnum* separado dentro del cuerpo político, sino que es, tan sólo, un cuerpo de creyentes. Es sencillamente "esa parte de dicho cuerpo político llamado la espiritualidad, que hoy habitualmente se está llamando la Iglesia de Inglaterra" (Elton, 1960, p. 344). Se dice que de esta premisa marsiliana se sigue que los poderes de la Corona deben extenderse en línea ininterrumpida, encargándose de todos los asuntos espirituales así como temporales. Esto queda afirmado al principio del preámbulo, en la afirmación de que "este reino de Inglaterra es un

[10] Sobre la importancia especial de este estatuto, y sobre el papel de Cromwell en su redacción (incluyendo un análisis de las revisiones detalladas que hizo a las ocho versiones sobrevivientes) véase la reconstrucción, en Elton, 1949.

imperio" y así está "gobernado por una cabeza suprema" que ejerce poderes "plenarios, íntegros e indivisibles". Se dice que los derechos imperiales del rey son tales que puede "hacer e impartir justicia y determinación final sobre todo tipo de gente", laica así como religiosa, y servir como juez final "en todas las causas", sean de carácter temporal o espiritual (Elton, 1960, p. 344).

La suposición herética subyacente en estas afirmaciones es, desde luego, que el rey es cabeza de la Iglesia. Enrique VIII fue el primero que trató de arrancar este reconocimiento a la Asamblea en 1531, en el momento en que el clero había sido acusado por *praemunire* y que estaba buscando el perdón real (Lehmberg, 1970, pp. 109-113). Mediante una proclama que el arzobispo Warham leyó ante la asombrada Asamblea en febrero de 1531, el rey simplemente informó que tenía derecho a ser considerado como el "único protector y cabeza suprema de la Iglesia y el clero de Inglaterra".[11] Los portavoces de la Asamblea lograron recordar al rey, en su réplica, que esto sólo era cierto "hasta el punto en que es permitido por la ley de Dios".[12] Mas, a pesar de este recordatorio, la supremacía en efecto quedó presupuesta en la legislación de los dos años siguientes, y en particular en la Ley de 1534 que confirmaba la sucesión de Isabel, hija de Ana Bolena. Aceptar la validez de esta línea de sucesión era reconocer el divorcio que el nuevo arzobispo de Canterbury, Thomas Cranmer, había otorgado al rey el año anterior. Pero reconocer el divorcio era conceder que (como lo mantenía el Preámbulo a la Ley de Sucesión) las jurisdicciones exigidas por el "obispo de Roma" eran "contrarias a las concesiones, grandes e inviolables, de jurisdicciones dadas por Dios inmediatamente a emperadores, reyes y príncipes" (Elton, 1960, p. 7). Y aceptar la afirmación de que *todas* esas jurisdicciones eran dadas "inmediatamente" por Dios al rey, era repudiar los poderes independientes tradicionalmente exigidos por el Papado y la Iglesia, y de esta manera rechazar toda la visión católica de las relaciones apropiadas entre el *regnum* y el *sacerdotium*. La pretensión ideológica implícita en la Ley de Sucesión fue, así, de las que hacen época, como correctamente lo reconocieron Moro y Fisher. No cabe duda de que ésta era precisamente la intención del gobierno. Esto quedó en claro por primera vez en un juramento anexo a la propia ley, que convirtió la negativa a reconocer tal supremacía

[11] Véase Elton, 1960, pp. 330-331. Lehmberg, 1970, p. 112, traduce esto como "único protector y cabeza suprema de la Iglesia anglicana y su clero" pero esto es, desde luego, un anacronismo y, por tanto, una traducción un tanto engañosa.

[12] *"Quantum per legem Dei licet"*. Lehmberg, 1970, p. 114, traduce esto mal, como "hasta el punto en que la palabra de Dios lo permite", implicando así que se estaban invocando las Escrituras, y por tanto dando una interpretación "luterana" al rechazo, que la Asamblea ciertamente había repudiado en esta etapa.

en un delito de traición. El mismo punto se reiteró aún más claramente en la Ley de Supremacía, del año siguiente, que se limitó a proclamar (no con verdad completa) que todos reconocían el derecho del rey de ser llamado "cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra" (Elton, 1960, p. 355).

Este último paso de proclamar la supremacía real sobre la Iglesia, reivindicando de este modo los derechos "imperiales" de las autoridades seculares, se dio poco después en Dinamarca y Suecia. En Dinamarca, la campaña se completó con la reunión del Rigsdag, al terminar la guerra civil de 1536. Quedó explícitamente afirmado, en el Receso publicado al término de la sesión, que las únicas funciones de la Iglesia son "predicar la palabra de Dios e instruir al pueblo en la fe cristiana" (Dunkley, 1948, p. 75). El camino quedó así allanado para la proclama, emitida al mismo tiempo en la Carta electoral del rey, de que ahora habría "una concentración de todo el poder civil y eclesiástico en manos del rey y el Consejo" (Dunkley, 1948, pp. 74-75). Finalmente, los mismos pasos se dieron en Suecia tres años después, al ser nombrado Conrad von Pyhy secretario del rey. Allí, la campaña fue aún más fácil y decisiva. Fue convocado el Concilio de la Iglesia, bajo la presidencia de Pyhy en 1539, y cuando éste no logró persuadir al arzobispo, Laurentius Petri, de las implicaciones de la orden "seréis predicadores, y no señores", el Concilio fue simplemente disuelto (Roberts, 1968, pp. 114, 116). El rey se proclamó a sí mismo "por la plenitud de nuestro poder real" cabeza y "defensor supremo" de la Iglesia, que procedió entonces a reorganizar en un estilo enteramente luterano, arrogándose el derecho de hacer todos los nombramientos, y tomando todos sus poderes y sus riquezas (Martin, 1906, p. 456; Roberts, 1968, pp. 116, 119).

Puede argumentarse que la importancia ideológica de estas afirmaciones de derechos "imperiales" contra la Iglesia ha sido muy subestimada por buen número de los recientes historiadores de la política. Han tendido, especialmente al analizar el cisma enriqueño en Inglaterra, a concentrarse en el hecho indiscutible de que, para finales del siglo xv, la Corona ya había alcanzado un grado considerable de control *de facto* sobre los poderes nominalmente ejercidos por el Papado dentro de la Iglesia inglesa. Esto ha hecho fácil presentar la reforma de Enrique VIII como tan sólo "el fruto de la realeza medieval". La invocación de los poderes "imperiales" del rey por Thomas Cromwell se descarta, así, tildándola de "impecablemente medieval", mientras que toda la campaña del decenio de 1530 sólo es tratada como la culminación de "un desarrollo inexorable hacia una Iglesia nacional" que ya había hecho de ella "parte integral del Estado" a comienzos del siglo xvi (Harris, 1963, pp. 11, 16-17).

Desde luego, es cierto que al subrayar los derechos "imperiales" de la Corona, Cromwell estaba reiterando "el lenguaje de la Edad Media" (Harris,

1963, p. 12). Como hemos visto, la afirmación de que todo soberano es *sibi princeps*, que cada *rex* tiene los poderes de un *imperator* dentro de su propio *regnum*, ya había sido desplegada desde mediados del siglo XIV por Bartolo y sus discípulos como medio de defender las jurisdicciones autónomas de los poderes seculares. Sin embargo, aún necesitamos hacer preguntas acerca de los diferentes usos que en distintos momentos se dieron a estos conceptos. Cuando la idea del rey como *imperator in regno suo* fue citada en la Edad Media —como, por ejemplo, en Inglaterra en 1393 y nuevamente en 1399— generalmente fue invocada en el curso de una disputa de demarcación con el Papado acerca del control de la Iglesia por la Corona. Es decir, tan sólo se la empleó para cuestionar los derechos de intervención del Papa. Sin embargo, al ser invocada por Cromwell en el preámbulo a la Ley de Apelaciones de 1533, la empleó para afirmar que no debía existir semejante demarcación. Es decir, no fue utilizada como intento de limitar las jurisdicciones papales sino, antes bien, de legitimar la negativa de que el Papado poseyese, en absoluto, tales jurisdicciones.

Así parece conveniente subrayar —como lo ha hecho, particularmente Elton— que el credo político de Cromwell fue revolucionario, y que la aplicación que dio al concepto tradicional de los poderes "imperiales" de la Corona constituyó una partida radicalmente nueva (Elton, 1956, p. 88). Esto no es negar que se hizo todo intento, por entonces, por minimizar la novedad de la posición adoptada. Cromwell dos veces puso obstáculos a los intentos del rey por hacer que la Ley de Apelaciones fuera redactada de tal modo que la novedad de sus pretensiones ideológicas quedara explícita, y trató de asegurar a los lectores del preámbulo que sus argumentos ya habían sido "manifiestamente declarados y expresados" en "diversas auténticas y antiguas historias y crónicas" (Elton, 1960, p. 344). Sin embargo, aceptar estos argumentos a simple vista es dejarse engañar por la propaganda de los Tudor, precisamente como, sin duda, lo intentó Cromwell. Aunque la Ley emplea "el lenguaje de la Edad Media", hay dos puntos vitales en que el uso del lenguaje es revolucionario. En primer lugar, queda definitivamente descartada la idea de que la Iglesia anglicana no es más que un miembro de la "Iglesia católica" (es decir, universal) basada en Roma: la Iglesia de Inglaterra empieza a convertirse en la Iglesia anglicana. Y en segundo lugar, empieza a surgir un concepto definitivamente moderno de la obligación política. Fue en este punto, pero no antes, cuando fue posible a las autoridades seculares legitimar su pretensión de que debía considerárseles como el único poder jurisdiccional dentro de sus propios territorios, y así, que debían ser reconocidas como único objeto apropiado de la lealtad política de un súbdito.

La reforma obligatoria

La etapa última y más decisiva en la evolución del luteranismo como ideología política se alcanzó cuando las autoridades seculares que habían empezado a aceptar la herejía pasaron a exigir la aceptación de sus nuevos acuerdos eclesiásticos por sus súbditos. Esto parece haberse logrado sin gran esfuerzo adicional en Dinamarca y en las zonas luteranas de Alemania. Como hemos visto, en Alemania la Reforma fue, en grado considerable, un movimiento generado por el pueblo, de modo que casi no surgió la necesidad de una campaña separada para ponerla en vigor. La Reforma en Dinamarca fue impuesta en gran parte "desde arriba", pero al imponerse al término de una guerra civil, parece haber sido aceptada rápidamente y con alivio. En cambio, si nos volvemos a Suecia e Inglaterra, veremos que antes de que sus gobiernos lograran imponer la nueva ortodoxia, tuvieron que dar dos nuevos pasos: uno, acallar a los adversarios más recalcitrantes de los nuevos acuerdos; el otro, persuadir a aceptarlos y apoyarlos al grueso de la población, a menudo inquieta y mal informada acerca de los cambios.

La imposición de la supremacía real en Suecia encontró la oposición de algunos de los principales consejeros del rey; las principales dudas fueron planteadas en 1539 por el canciller, Lars Andraea, y por varios destacados clérigos, incluso Olaus Petri. Un desafío más peligroso aún surgió dos años después, cuando una rebelión encabezada por Nils Danke estalló en la remota provincia meridional de Smaland. Ambas formas de protesta fueron rigurosamente suprimidas por el gobierno. Los escrúpulos expresados por Andraea y Petri hicieron que, a comienzos de 1540, fueran arrastrados ante un tribunal de senadores y condenados a muerte por el cargo de alta traición, aunque sus sentencias después fueron conmutadas a una multa y prisión (Martin, 1906, pp. 459-460). El levantamiento de Smaland resultó más difícil de contener, pero para 1543 las tropas encabezadas por Danke habían sido derrotadas en batalla, Danke y su familia habían sido ejecutados y muchos cientos de los campesinos rebeldes habían sido deportados a Finlandia (Roberts, 1968, p. 136).

Una pauta similar de protesta y represión marcó esta etapa de la Reforma en Inglaterra. Elton ha insistido recientemente en que sería un error pensar en una "persecución implacable" (Elton, 1972, p. 399). No cabe duda de que puede discutirse sobre qué es verdaderamente implacable, pero resulta un hecho sorprendente que, mientras los voceros de la oposición en Suecia principalmente fueron encarcelados o deportados, en Inglaterra generalmente perdieron la vida. El gobierno —como en Suecia— hubo de enfrentarse a dos formas distintas de insatisfacción. Hubo un levantamiento popular encabezado por Robert Aske —generalmente conocido como el *Pil-*

grimage of Grace— que se desarrolló en las zonas septentrionales más remotas, especialmente en partes del Yorkshire. Esto pareció amenazador durante el invierno de 1536, pero fue contenido rápida y eficientemente a principios del año siguiente. Se plantearon ciertas dudas acerca de la supremacía real dentro del gobierno, y aun dentro del círculo de la familia del rey. La oposición encabezada por los parientes del propio Enrique surgió de la familia de Sir Richard Pole, mientras que la oposición en el gobierno se centró en la figura del Lord Canciller, Sir Tomás Moro, cuyos escrúpulos compartían varios destacados clérigos, especialmente Stephen Gardiner, de Winchester,[13] y John Fisher, de Rochester.

La actitud adoptada por Moro y Fisher constituye un episodio célebre y heroico, que también tiene considerable importancia en las cuestiones teóricas que planteó. Pero es probable que la oposición de la familia Pole le pareciera más alarmante al gobierno. No sólo incluyó la posibilidad de una amenaza yorkista al trono,[14] sino que también condujo a la publicación, por Reginald Pole, de la exposición teórica más importante del argumento ortodoxo en contra de la pretendida supremacía del rey como cabeza de la Iglesia. Aunque Pole sirvió como patrón a varios humanistas radicales, incluso Thomas Starkey y Richard Morison, permaneció inquebrantablemente fiel a la Iglesia, y sobrevivió para ser nombrado, a principios del gobierno de María, el último arzobispo católico romano de Canterbury (Schenk, 1950, p. 144). Su ataque a la supremacía real originalmente tomó la forma de una carta personal a Enrique VIII, enviada en 1536, en respuesta a un conjunto de preguntas acerca de los poderes del Papa que el rey le había planteado por medio de Thomas Starkey, dos años antes (Schenk, 1950, pp. 62-65, 67). Esta carta se publicó en 1539, en forma de un escrito latino intitulado *Defensa de la Unidad Eclesiástica.* La obra es en cuatro "libros". El último constituye una súplica, a Enrique VIII, para que enmiende su

[13] Como hemos visto, Gardiner ya había tratado de desafiar al gobierno encabezando el contraataque por Convocatoria, sobre los cambios propuestos por su odiado enemigo, Cromwell. Gardiner evidentemente logró, después de una considerable lucha interna, reconciliarse con el gobierno cromwelliano durante el decenio de 1530. Sin embargo, sobrevivió para encabezar la reacción católica al término del reinado de Enrique, para disponer de Cromwell y ponerse al frente del resurgimiento católico, en tiempos de María. Véase *infra,* pp. 101-102.

[14] Ésta fue, indudablemente, una fantasía, pero su base era, en realidad, que la viuda de Sir Richard Pole no sólo era una Plantagenet, siendo hija del duque de Clarence, sino que también se oponía inexorablemente al matrimonio del rey con Ana Bolena, por su lealtad a Catalina de Aragón, a cuya hija María había ayudado a educar durante el decenio de 1520. Además de este nexo de familia con el propio "hacedor de reyes", los Pole estaban emparentados con Enrique VIII, ya que Sir Richard Pole había sido primo del padre del rey.

vida. Esto va precedido por un extenso ataque personal al rey como "cabeza de la Iglesia de Satanás" (p. 229), que Starkey caracterizó como "frenética" y que aun los consejeros de Pole consideraron demasiado enconada para poder tener algún buen efecto (Schenk, 1950, p. 72). En cambio, los dos primeros libros consisten en una culta defensa de la afirmación de que debe ser "totalmente imposible para el rey ser cabeza de la Iglesia" (p. 205). El argumento va conducido, básicamente, en forma de una réplica a una defensa de la supremacía real que Richard Sampson había publicado en 1535. El Libro I ataca su posición, desplegando uno de los lemas básicos del pensamiento político escolástico. Afirma que el rey no puede ser cabeza de la Iglesia, ya que la Iglesia es un don de Dios, mientras que el *regnum* tan sólo es creación de los propios ciudadanos que "espontáneamente se someten" a una autoridad que establecen para subvenir a sus propias necesidades (pp. 91, 93). El Libro II corrobora esta distinción, atacando la idea de Sampson de que el Papa es simplemente el obispo de Roma (p. 116). Pole logra citar un número abrumador de autoridades en pro de la afirmación, constantemente reiterada, de que, como las llaves de la Iglesia fueron originalmente dadas por Cristo a San Pedro, deben seguir al cuidado del sucesor de San Pedro, el Papa (pp. 138-139, 145-148).

Resultó imposible al gobierno inglés capturar o acallar a Pole, aun cuando se dice que Cromwell observó que le haría "comerse su propio corazón" por haber escrito la *Defensa*, mientras que el rey exigió que "de alguna manera fuese empacado y devuelto" a Inglaterra para responder de sus opiniones (Schenk, 1950, pp. 79, 88). Tales amenazas resultaron vanas, pues en cuanto Pole tuvo su primera querella con el rey por la cuestión del divorcio en 1532, prudentemente pidió autorización para visitar Italia, y allí continuó viviendo en relativa seguridad (Schenk, 1950, p. 29). Pero Pole fue afortunado, como él mismo lo reconoció. Tanto Moro como Fisher, por expresar dudas similares, se encontraron encarcelados en la Torre en 1534, y ambos fueron ejecutados por traición a mediados del año siguiente (Reynolds, 1955, pp. 281, 286). Poco después, cierto número de los parientes de Pole fueron victimados, supuestamente por haber expresado simpatía a la posición adoptada por él. Su hermano Geoffrey fue detenido en 1538 y obligado a comprometer al resto de su familia, bajo cargos de traición. Esto condujo a la detención de su otro hermano, de su primo y de su madre, y en 1541 todos, con excepción de uno, habían sido ejecutados (Schenk, 1950, pp. 82-84).

La oposición de Pole, Fisher y Moro generalmente ha sido caracterizada como de "conservadores".[15] Elton ha añadido que en el caso de Moro, la

[15] Para este juicio, véase, por ejemplo, Baumer, 1949, p. 63, y Elton, 1960, p. 231.

esencia de su conservadurismo se encontró en su insistencia de aferrarse a "una concepción de una ley cristiana universal a la cual debe conformarse la ley hecha por el hombre" en un momento en que Thomas Cromwell deliberadamente estaba emancipando la autoridad del estatuto de tales limitaciones (Elton, 1955, p. 167). Sin embargo, puede argüirse que esto es interpretar mal la fase teórica de la intransigencia de Moro y de Fisher. Parecen haber resistido no tanto porque viesen en el programa legislativo de Cromwell algo tan poco probable como un intento por colocar los poderes del estatuto sobre una base enteramente positivista, sino simplemente porque vieron que ello entrañaría suprimir los derechos y privilegios independientes tradicionalmente ejercidos por la Iglesia anglicana.

La afirmación de que esto formó la base de la protesta de Moro y de Fisher parece confirmado por una consideración de la naturaleza de las cuestiones por las cuales se encontraron en un callejón sin salida. La cuestión por la cual Moro renunció como Lord Canciller fue la sumisión del clero en 1532 (Chambers, 1935, p. 241). El asunto por el cual él y Fisher fueron condenados fue su negativa a firmar el juramento anexo a la Ley de Sucesión en 1534 (Chambers, 1935, p. 287). El dilema planteado por estas dos obras de legislatura fue que contravenían el estatuto tradicional de la Iglesia como un *regnum* coordinado con las autoridades seculares, y no subordinado a ellas. Desde luego, Moro estaba dispuesto a conceder el derecho del rey en el Parlamento a ser obedecido en todas las cuestiones temporales. Hasta estuvo dispuesto a reconocer a Isabel como heredera del trono, como lo requería la Ley de Sucesión, aun cuando, desde luego, tenía que considerarla como ilegítima (Chambers, 1935, p. 291). Sin embargo, vio claramente que reconocer la Sumisión de 1532 era comprometer los derechos jurisdiccionales de la Iglesia, y que pronunciar el juramento de 1534 era presuponer el derecho real de anular la autoridad del Papa. Así, lo inadmisible para Moro y Fisher era que, en su visión religiosa y política, trataron la independencia de la Iglesia como inviolable: la esencia de su conservadurismo era, sencillamente, que ambos eran católicos en el pleno sentido de la palabra.

Las campañas oficiales por imponer la Reforma en Europa parecen, en general, haber llegado a su fin en este punto, con el repudio de Roma, la toma de todos los poderes eclesiásticos por las autoridades seculares y la supresión forzosa de toda oposición a los nuevos acuerdos. Sin embargo, la imposición de la Reforma enriqueña en Inglaterra incluyó otro desarrollo que es de especial significado para el historiador del pensamiento político. Esto consistió en un intento por obtener la aceptación del acuerdo religioso no sólo mediante la represión, sino también por una campaña oficial de propaganda política, la primera jamás lanzada en Inglaterra con ayuda de la prensa.

El éxito de esta campaña se debió principalmente a Thomas Cromwell, durante cuyo ministerio se publicaron casi cincuenta libros en defensa del cisma enriqueño, en su mayor parte editados por Berthelet, impresor del rey (Baumer, 1940, pp. 211-224).[16] Desde luego, sería exagerado ver todas estas obras como producto directo de la iniciativa gubernamental (Elton, 1972, pp. 171-172). Pero no cabe duda de que una campaña de propaganda, bien planeada y dirigida, fue financiada por Cromwell y sus agentes, y hasta se ha argüido que si examinamos la naturaleza de la relación de Cromwell con los propagandistas que empleó, habremos de concluir que a menudo sugirió y publicó sus argumentos (Elton, 1973, pp. 38, 52).

Es posible distinguir dos aspectos o, mejor dicho, dos fases sucesivas de la campaña de Cromwell. Su primer paso consistió en inducir a buen número de destacados expertos en derecho canónico a escribir en defensa del nuevo acuerdo, en particular a defender la legalidad de la supremacía real sobre la Iglesia. Esto ya era un golpe considerable, pues era la ley canónica —con su hincapié en los poderes jurisdiccionales separados del Papa— la que parecía ofrecer a los adversarios del gobierno su más poderoso apoyo teórico. Como resultado, a menudo se ha puesto en duda la sinceridad de los escritores empleados por Cromwell (por ejemplo, Hughes, 1950-1954, I, 342). Cierto es que Dickens recientemente ha argumentado que genuinamente debieron de aceptar "toda la posición realista" y "realmente creer" lo que escribieron (Dickens, 1964, p. 243). Pero parece probable que en algunos casos estuviesen buscando, ante todo, un rápido avance en sus carreras eclesiásticas. Esto puede decirse especialmente de Edward Foxe (*c.* 1496-1538) y de Richard Sampson (m. 1554), los cuales recibieron obispados en cuanto produjeron sus defensas del cisma. Foxe, que había sido limosnero del rey, fue nombrado a la sede de Hereford en 1535 por sus servicios; Sampson, que había sido el diácono de la Capilla Real, recibió la sede de Chichester al año siguiente (Elton, 1972, p. 182). Más aún, algunos de ellos parecen haber escrito bajo considerable presión. Esto se aplica en particular a Stephen Gardiner (1483-1555), cuyo apoyo estaba el gobierno especialmente ansioso por obtener, dada su gran reputación como canonista. El propio rey habló de su desconfianza de la "colorida doblez" de Gardiner, y se rumoreó que sólo había presentado su defensa del acuerdo después de haber sido amenazado con la cárcel y aun con la muerte, si se negaba (Muller, 1926, p. 65; Smith, 1953, p. 184).

Si consideramos la consecuencia como norma de sinceridad, resulta difícil no llegar a la conclusión de que el gobierno tuvo buenos motivos para

[16] Los mejores y más modernos estudios de la campaña de Cromwell aparecen en Elton, 1972 y Elton, 1973. Mi propio análisis debe mucho a estos dos valiosos estudios.

dudar de la buena fe al menos de algunos de estos clérigos. Sampson después apoyó a Gardiner contra Cromwell, apoyó también la reacción católica al término del reinado y sobrevivió para rendir sus homenajes a María en 1553 (Smith, 1953, pp. 142, 216). Gardiner llegó a ser una de las figuras más destacadas de la llamada reacción mariana a mediados del decenio de 1550. En 1553 fue nombrado Lord Canciller, inmediatamente volvió a poner en vigor el estatuto de antiherejía de 1401 y al año siguiente comenzó su notoria persecución de los protestantes ingleses (Muller, 1926, pp. 218, 266). Sin embargo, durante el decenio de 1530, Sampson, Foxe y Gardiner publicaron, todos ellos, importantes escritos en defensa del divorcio y de la supremacía real. El primero que se publicó, el más cauteloso en su tono, fue la *Oración* de Sampson, en 1534, interesada (según su subtítulo) "en enseñar a todos que hemos de ser obedientes de la voluntad del rey". Esto fue seguido, el mismo año, por el "breve tratado" de Foxe sobre *The True Difference between the Regal Power and the Ecclesiastical Power.* Esto acaso fuese escrito antes que el libro de Sampson, aunque contiene un ataque más general a la autoridad del Papa. Por último, Gardiner produjo el más importante y radical de sus escritos, *The Oration of True Obedience,* que fue publicada en 1535.

El principal objeto de estos tratados, según afirma Gardiner, es simplemente reivindicar el derecho del rey a "ser divorciado de un matrimonio ilegal" y declararse "en la tierra, cabeza suprema de la Iglesia en Inglaterra" (pp. 87, 91). Pero la necesidad de argüir en favor de estas conclusiones les llevó a expresar un concepto de la autoridad temporal y espiritual, de tono marcadamente luterano (Gardiner hasta parece aludir, en varios puntos, a la *Obediencia de un Hombre Cristiano,* de Tyndale).[17] Todos ellos empiezan subrayando que la única fuente apropiada para un entendimiento de la autoridad política está en las Escrituras. Gardiner inmediatamente pasa a señalar que en el Antiguo Testamento Dios declara que "los príncipes reinan por su autoridad", y en el Nuevo Testamento, San Pablo añade que "todo el que resiste al poder resiste a la orden de Dios" (p. 89). Foxe nos ofrece una discusión aún más categórica del mismo tema, presentándola como conclusión, y no como introducción a su libro. Primero cita extensamente una historia del Antiguo Testamento, que, según él, prueba que "Dios dijo con su propia boca a los reyes que serían soberanos de Su pueblo" (fo. 56). Pasa entonces a la Epístola a los Romanos, de San Pablo, texto predilecto de todos los reformadores luteranos, y pide al lector "detenerse un poco y ponderar diligentemente y discutir esta parte" (fo. 68). El resultado, arguye, será un reconocimiento de que San Pablo está estableciendo

[17] Esto queda sugerido por Janelle, 1930, p. liv.

tres puntos cruciales: "ordena a todos los hombres ser obedientes"; "no exceptúa a nadie", y promete la condenación a todo al que desobedezca a su Señor en cualquier respecto (fos. 68-69). Todos estos escritores pasan entonces a argüir que, una vez comprendida perfectamente esta visión del poder temporal, la decisión del rey de proclamarse cabeza de la Iglesia no presenta ya dificultades. Simplemente está suprimiendo lo que Gardiner llama "el falso y pretendido poder del obispo de Roma" y asegurando así que "el poder perteneciente a un príncipe por ley de Dios" quede "más claramente expresado, con un término más apropiado" (p. 93). El resultado es que todos ellos ven la cabeza de la Iglesia en la figura del propio rey. Mientras que los juristas comunes (como St. German) empezaran a argumentar que la supremacía debía estar en manos del rey en el Parlamento, los canonistas parecen considerar una cabeza puramente personal, y nunca analizan el papel del Parlamento en los asuntos eclesiásticos (Baumer, 1940, p. 58).

No obstante, todos ellos, sin excepción, reconocen que surge una objeción importante contra esta explicación de la autoridad temporal. Como lo expresa Gardiner, todos convendrán en que "se debe obediencia", pero aún desean preguntar "hasta dónde se extienden los límites de la obediencia requerida" (p. 99). El siguiente punto que esto les lleva a considerar, una vez más con un espíritu marcadamente luterano, es el punto de la relación entre las autoridades seculares y la Iglesia. Aquí, todos apoyan claramente la afirmación de que, como insiste Foxe, la Iglesia no es más que "la multitud de los fieles" (fo. 10). Foxe reitera esta definición en toda la primera sección de su libro, en la que presenta su principal ataque a las jurisdicciones del Papa. No menos decisivamente establece este punto Gardiner, quien insiste en que la Iglesia no es "más que la congregación de hombres y mujeres, clérigos y laicos, unidos en la profesión de Cristo" (p. 95). Esto les permite volver, una vez más, a la cuestión de la supremacía real, y a argüir que sería absurdo negar que el rey es cabeza de la Iglesia. Gardiner presenta las bases de su conclusión con particular claridad. Nadie niega, dice, que el rey "es cabeza del reino". Y todos convienen en que lo que "está comprendido" en la palabra "reino" son "todos los súbditos de los dominios del rey". Pero afirma haber demostrado ya que "la Iglesia de Inglaterra" tan sólo se refiere a "los mismos tipos de personas que en este día quedan comprendidos en esta palabra, reino, del cual es llamado cabeza el rey" (p. 93). De allí se sigue que sería "absurdo y necio" sugerir que el rey puede ser "cabeza del reino pero no de la Iglesia", pues son una y misma cosa bajo diferentes "términos o palabras" (pp. 93, 97).

Un completo repudio de la autoridad papal queda claramente implícito en estos conceptos del poder espiritual y el temporal. El siguiente paso, es convertir esto en un ataque explícito. En Gardiner, ésta es la forma en que

está organizado el argumento, pero en los tratados de Foxe y de Sampson esto les da su primer tema. Foxe empieza con un ataque particularmente elaborado a la idea de la supremacía papal, señalando que ha engendrado "tradiciones falsas" y especialmente que no tiene base bíblica, y por tanto no tiene "autoridad por la ley de Dios" (fos. 6, 21). Gardiner pasa a analizar la forma en que se ha desarrollado la errónea creencia en la supremacía papal. Insiste en que "la supremacía de la Iglesia de Roma en tiempos pasados" sólo fue cuestión de su preeminencia "en el oficio de predicar la palabra de Dios" y "hacer avanzar la cura y carga del nombre de Cristo" (p. 151). Por ello, considera como una completa confusión suponer "que Dios ordenó que el obispo de Roma fuera jefe en lo que concierne a un absoluto poder mundano" (p. 155).

Si las jurisdicciones exigidas por el Papado han sido "usurpadas" todas ellas, de allí se sigue que la relación entre la ley canónica y la ley común debió de ser mal interpretada. Este es el punto final que todos estos escritores establecen. Los canonistas tradicionalmente habían distinguido, al analizar los poderes de la Iglesia, entre la *potestas ordinis* y la *potestas jurisdictionis*. Los apologistas de la Reforma enriqueña continúan aceptando, todos ellos, la validez de esta distinción. Más aún, por lo general se muestran satisfechos, concediendo que la *potestas ordinis* —el poder de conferir gracia por la consagración y los sacramentos— tan sólo puede ser ejercida por miembros ordenados de la Iglesia.[18] Pero cuando se vuelven a la *potestas jurisdictionis*, todos pasan a sugerir una decisiva redefinición de los términos. Los canonistas habitualmente habían dividido este aspecto de los poderes de la Iglesia en la *jurisdictio poli*, concerniente en lo esencial al poder de ayudar a los hombres a alcanzar la salvación, y la *jurisdictio fori*, que incluía todas las funciones legislativas, judiciales y coercitivas de la Iglesia. Foxe en particular describe el crecimiento de la *jurisdictio fori* como un distinto "poder papista", e ilustra el proceso por el cual los primeros cánones de la Iglesia llegaron a ser aceptados como leyes, y así empezaron a invadir los poderes temporales del imperio medieval (fos. 36-41). Después, todos estos escritores pasan a redefinir los términos utilizados para describir estos poderes, empleando la terminología de la ley canónica contra los propios canonistas ortodoxos. Este proceso puede ilustrarse con la mayor facilidad en la versión de Gardiner. Ofrece su reinterpretación de la *potestas jurisdictionis* inmediatamente después de su defensa de la supremacía del rey sobre la Iglesia. Concede que su versión probablemente "sobresaltará a algunos", ya que va contra la habitual distinción jurídica "entre el gobierno de un príncipe y el

[18] Foxe quizá constituya una excepción. Véase fo. 85, donde parece otorgar al rey el derecho no sólo de nombrar, sino de consagrar a los obispos.

de la Iglesia: es decir, que el príncipe debe gobernar en asuntos temporales, y la Iglesia en asuntos espirituales" (p. 103). Sin embargo, insiste en que tal creencia en dos jurisdicciones separadas y paralelas es "una distinción ciega y llena de oscuridad" (p. 105). Reconoce que debe haber una esfera distinta de *actividad* espiritual, ya que "Dios ha confiado el oficio de enseñar y de administrar los sacramentos" a un grupo particular de hombres, como parte de su "diversa distribución de los dones" (p. 103). Pero niega que esto propicie una esfera distinta de *jurisdicción* espiritual. No podemos decir de un príncipe cristiano que "no le corresponde saber nada más" (p. 105). El hecho es que "Dios puso su confianza en los príncipes" para que "no sólo gobernaran al pueblo sino que lo gobernaran con justicia, no en una sola parte sino en todas en particular" (p. 113). Esto significa que el príncipe tiene el deber especial de "encargarse no sólo de los asuntos humanos, sino mucho más de los asuntos divinos" (p. 117). Así, Gardiner concluye recomendando al príncipe cristiano "encargarse también de las cuestiones sagradas o espirituales" a la manera de los reyes del Antiguo Testamento, y reconocer que "la administración de cuestiones divinas" es parte de "la disciplina de su real cargo" (p. 109).

La reinterpretación que todos estos escritores proponen es, por tanto, que toda autoridad jurisdiccional es secular por definición. Tal como ellos lo expresan, la Iglesia posee autoridad, pero no dominio. Esto hace potencialmente engañoso hablar de que aceptan y cristalizan "la doctrina de las dos espadas" (Hughes, 1965, p. 235). Cierto es que a veces siguen empleando esta terminología, pero generalmente ponen en claro que sólo están refiriéndose al derecho de la Iglesia de conservar la *jurisdictio poli*. Como dice Gardiner, la espada de los ministros sólo puede blandirse "al predicar y excomulgar", y nunca en jurisdicciones ajenas a la propia Iglesia (p. 107). La Iglesia no puede aspirar a ningún otro poder, pues esto sería infringir la autoridad del rey de "inmiscuirse en la mitad del pueblo" y así sería obligarle "a ser negligente casi en todo" (p. 107). La implicación es que la distinción entre la *potestas ordinis* y la *potestas jurisdictionis* se vuelve equivalente a la distinción entre autoridad espiritual y autoridad temporal: el concepto de jurisdicción espiritual simplemente se desploma (Baumer, 1940, p. 67).

Aunque estos escritos claramente dieron un poderoso apoyo teórico a la supremacía real, Cromwell parece haber reconocido muy pronto que no sería apropiado limitar su campaña de propaganda exclusivamente a las obras de este carácter. Todas eran tratados técnicos, publicados en latín, y difícil habría sido esperar que persuadieran o tranquilizaran a muchas personas fuera de las filas del clero y del mundo de la cultura. Más aún, poco después de que aparecieron, la situación política se alteró en dos aspec-

tos importantes, los cuales había que tomar en cuenta. El primero fue que el Papa Paulo III finalmente aceptó, en 1536, convocar a un Concilio General para considerar la cuestión de la reforma de la Iglesia católica. Este acontecimiento era potencialmente embarazoso para teóricos como Sampson, Foxe y Gardiner. Todos ellos habían repudiado la autoridad del Papa, pero habían tendido a apoyar la moderada tesis conciliarista de que, como explicaba Foxe, "la verdad y la justicia" aún podían esperarse de un "sacro concilio" de la Iglesia (fos. 10, 24). El otro acontecimiento político fue que, como hemos visto, el año de 1536 presenció el comienzo de una reacción en Inglaterra a la política del gobierno: al nivel teórico, Pole aportó su ataque al rey; al nivel práctico, el *Pilgrimage of Grace* reveló los abismos de la duda popular acerca de los nuevos acuerdos.

Cromwell respondió de dos maneras a estos nuevos acontecimientos. Ante todo, se mostró dispuesto a adoptar un punto de vista aún más explícitamente luterano, valiéndose de la Biblia como arma de propaganda política. Como hemos visto, Tyndale ya había demostrado que la autoridad del Nuevo Testamento podía invocarse para apoyar la afirmación de que la verdadera Iglesia tan sólo se debe dedicar a predicar y convertir, y que sus jefes tienen el deber absoluto, no menos que los ciudadanos ordinarios, de no resistir a las órdenes de las autoridades seculares. Cromwell procedió a fomentar esta visión, tan favorable, patrocinando la producción de Biblias impresas en inglés por vez primera: este paso ha hecho que algunos de su biógrafos insistan en que debió de interesarse por hacer avanzar la causa de la Reforma por causas religiosas, y no simplemente tácticas o políticas (Dickens, 1959b, pp. 122-123). Al publicarse, en 1536, la primera traducción, de Coverdale, con su Nuevo Testamento, basado en gran parte en la versión de Tyndale —*ecclesia* era traducida como "congregación", y *presbyteros* como "ancianos" en toda la obra—, Cromwell aprovechó la oportunidad para prescribir en sus Órdenes Eclesiásticas del mismo año que en cada parroquia se colocara un ejemplar del Antiguo y Nuevo Testamentos, en inglés, así como en latín (Mozley, 1953, pp. 71, 86, 105). Cuando John Rogers publicó la llamada "Biblia de San Mateo" en 1537, incorporando una serie de glosas marginales, derivadas en gran parte de las propias traducciones de Lutero, Cromwell obtuvo la autorización del rey para que el libro se vendiera libremente (Bruce, 1970, pp. 64-65). Por último, Cromwell comisionó a Coverdale, en 1538, a hacer una nueva traducción de toda la Biblia, pagando una parte de su propio bolsillo, y solicitando a Cranmer un prefacio a la segunda edición de 1540, que era de tono virtualmente luterano.[19]

[19] Véase Mozley, 1953, pp. 201, 207, 218 y *cf.* Yost, 1970, quien insiste en que Richard Taverner también se apartó de su modo habitual para introducir elementos luteranos en las traducciones que se le pidieron hacer durante el decenio de 1530.

A pesar de todo, el principal esfuerzo de Cromwell se encaminó a lanzar una campaña de propaganda más popular en favor del rompimiento con Roma. Un recurso suyo consistió en fomentar el naciente drama secular, con fines políticos. El principal colaborador a este aspecto de la campaña fue John Bale, quien compuso más de veinte obras durante el decenio de 1530, muchas de ellas de violento tono antipapal. La primera parece haber sido *Una Comedia Concerniente a Tres Leyes*, probablemente terminada en 1532 y publicada en 1538 (Harris, 1940, p. 71). Ha sido considerada como la primera obra de "moralidad" protestante en inglés, e incluye un soez ataque al Papado y a la vida monástica (Harris, 1940, p. 85). La figura de Sodomía aparece como un monje, mientras que el Papado es presentado como la Codicia, exigiendo ser adorado, en abierto desafío a las leyes de Dios (pp. 23, 42-43). Bale siguió con *Una Tragedia de Juan, rey de Inglaterra*, escrita en 1538, en que el rey es representado como un buen gobernante, traicionado por la perfidia de su propio arzobispo —que aparece en la figura de la Sedición— y por las maquinaciones del Papa, representado como un Poder Usurpado (pp. 218-220; *cf.* Fairfield, 1976, p. 55).

Cromwell no dejó de percibir el valor propagandístico de las obras de Bale, y al parecer se tomó ciertas molestias para protegerlo y aun para asegurar que se representaran sus obras (Harris, 1940, pp. 26-28, 100-102). Pero en esta última fase de la campaña, la principal preocupación de Cromwell era, naturalmente, comisionar algunos escritos políticos designados a legitimar el repudio de la supremacía papal. Esto le movió, ante todo, a interesarse en el empleo de la historia con fines de propaganda. La idea de emplear la historia con estos fines ya había sido recomendada a un buen número de reformadores ingleses, especialmente William Tyndale (Pineas, 1962a). Pero el primer intento por reescribir las crónicas inglesas de tal manera que legitimaran el rompimiento con Roma parece haberse debido a Robert Barnes, en la versión de 1534 de su *Supplication*. Se piensa que ésta fue comisionada por Cromwell, y fue dedicada al rey (Pineas, 1964, p. 55). Incluye un relato histórico del crecimiento del poderío papal, en que Barnes trata de demostrar que la Iglesia y el Estado clerical se han vuelto una fuerza política cada vez más subversiva en cada reino (sig. C2b-sig. DIa). Los mismos temas pronto fueron explotados por buen número de colaboradores anónimos a la causa del gobierno,[20] y después fueron abordados más seriamente por el infatigable John Bale. Su primera contribución a este género fue su *Image of Both Churches*, una exposición, versículo por versículo, del Libro de la Revelación, originalmente publicada en 1541, en que el Papa aparece en el papel del Anticristo, y donde se dice que los números místicos señalan las diversas fechas en que el Papado logró sus avances direc-

[20] Para ejemplos, véase Baumer, 1940, pp. 43-44; Levy, 1967, pp. 96-98.

tos sobre los derechos de las autoridades seculares (pp. 311-343). Esto fue seguido por un escrito bastante soez intitulado *The Acts of English Votaries*, que Bale publicó en 1546. Parte de su objeto en este escrito —como en algunas de sus obras teatrales anteriores— fue socavar la veneración de los santos. En consecuencia, dedica mucho espacio a relatar las deshonrosas hazañas amorosas supuestamente efectuadas por hombres que después fueron canonizados por la Iglesia católica (fos. 17b-24b; 32b-39b, etc.). Pero su principal propósito era dar una justificación histórica al cisma enriqueño. Trata de probar que una versión genuinamente apostólica del cristianismo existió en Inglaterra desde los primeros tiempos, y que la célebre misión agustina, lejos de establecer la Iglesia de Inglaterra, tan sólo inició el largo proceso de corrupción por las decadentes prácticas romanas (Pineas, 1962b, pp. 223, 226). Afirma que esto establece el hecho de que los poderes del Papado tan sólo constituyen una usurpación reciente, y que el rompimiento con Roma debe verse como una colaboración para recuperar la prístina pureza de la Iglesia de Inglaterra (fos. 25b-31b).

A pesar de todo, la espina dorsal de la campaña de propaganda popular de Cromwell fue aportada por un segundo y más importante grupo de escritos políticos, todos los cuales parece haber encargado él mismo. Fueron obra, principalmente, de un grupo de humanistas radicales, que incluyó a Richard Morison, William Marshall y Richard Taverner, así como a la más importante figura de Thomas Starkey, a quien ya encontramos como autor del *Dialogue* entre Pole y Lupset, uno de los principales tratados del pensamiento político humanista que se produjeron en la Inglaterra del siglo XVI. Estos escritores eran muy apropiados para fomentar la causa del gobierno, y probablemente creían en lo que escribían, más sinceramente que sus cultos predecesores. Todos ellos eran humanistas por preparación, eran hostiles a la Iglesia y favorables al luteranismo, aunque ninguno de ellos (salvo Morison) era ya luterano (Bonini, 1973, p. 218). También por razones personales eran apropiados para actuar como propagandistas del gobierno. Algunos ya habían prestado servicios públicos, en tiempos de Wolsey, y todos ellos, como observa Zeeveld, aún "esperaban hacer una carrera política gracias a sus estudios" (Zeeveld, 1948, p. 244). El resultado fue que mostraron una activa anuencia a participar en la campaña de Cromwell. Algunos estudiosos han dicho que el gobierno los reclutó, pero el hecho es que todos ellos se acercaron a Cromwell para ofrecerle voluntariamente sus servicios (McConica, 1965; *cf.* Elton, 1973, pp. 47, 56).

El primero en hacer contacto con el ministro parece haber sido Marshall, quien se ofreció a Cromwell, en 1533, como traductor de libros "para desinflar al Papa de Roma" (McConica, 1965, p. 136). Como resultado, se le comisionó a hacer la primera traducción inglesa del *Defensor de la Paz*, de

Marsilio, y evidentemente recibió un préstamo de 12 libras esterlinas de Cromwell para cubrir sus costos (Baumer, 1940, p. 44 nota). La traducción apareció en 1535, juiciosamente omitidos los pasajes inconvenientes sobre los orígenes populares de la autoridad política, y añadido un Prólogo del traductor en que aseveraba que el libro no sólo aportaba los medios de "confundir completamente" los argumentos de "la pestilencia papista" sino que también demostraba que los Papas en todos los tiempos habían sido "usurpadores altivos y presuntuosos", así como "asesinos, traidores y rebeldes, contrarios a sus lealtades" (fos. Ia-Ib; *cf.* Stout, 1974, p. 309).

También es posible que Starkey estuviera en contacto con Cromwell en 1533, pues, por entonces, parece haber enviado al ministro una favorable opinión jurídica sobre el divorcio real (Elton, 1973, p. 74 nota). Zeeveld muestra que esto llamó la atención de Cromwell, y que así, lo animó a abandonar el círculo de Pole en Padua y retornar a Inglaterra (Zeeveld, 1948, p. 142). Sin embargo, Elton sugiere que debió de ser Starkey el que "comprendió que había llegado su momento", pues volvió a Inglaterra por su propia iniciativa, a finales de 1534, y se presentó, siendo virtualmente un extraño, a Cromwell a principios del año siguiente (Elton, 1973, pp. 47-48). Si esto fue así, entonces sus esperanzas se realizaron con notable rapidez, porque dos meses después de llegar fue convocado a la corte. Allí se le nombró, primero, capitán real, y fue empleado para corresponder con Pole, con la esperanza de hacerle cambiar de opinión respecto al divorcio, pero pronto pasó a dedicarse a unas discusiones políticas más generales con el propio Cromwell (Elton, 1973, p. 49). Cromwell parece haberle alentado en el curso de estas reuniones a redactar una defensa del acuerdo de Reforma, y hasta acaso participara en la revisión del manuscrito producido por Starkey (Elton, 1973, pp. 50-51). El resultado fue el importante escrito de Starkey *An Exhortation to the People*, "instruyendo a todos a la unidad y a la obediencia", que fue presentado al rey a finales de 1535, y publicado por primera vez al año siguiente (Zeeveld, 1948, pp. 128, 149).

Bien pudo ser el éxito de Starkey el que alentara a Morison a seguirle, abandonando a Pole en Padua para retornar a su patria (Zeeveld, 1948, pp. 157, 165). Le vemos por primera vez escribiendo a Cromwell desde Italia en octubre de 1534, y parece haber sido aceptado por el servicio del gobierno en algún momento del año siguiente, con la intención evidente de que permaneciera en el extranjero e informara de las reacciones al progreso del cisma inglés (Elton, 1973, pp. 56-57). Sin embargo, a principios de 1533 pidió volver a la patria, y después de una pausa bastante larga se le envió dinero suficiente para pagarse el regreso a Inglaterra.[21] Los detalles de su

[21] Elton, 1973, p. 58. Esto corrige el relato que aparece en Zeeveld, 1948, pp. 94-95, 158.

recepción inicial por el gobierno son turbios, pero pronto se volvió el más prolífico y violento de los libelistas empleados por Cromwell para escribir en favor del rompimiento con Roma. Empezó por revisar una larga historia del cisma, que incluía un ataque a Moro y a Fisher, que probablemente había empezado ya en Italia a comienzos de 1536, y que después publicó, en 1537 como *Apomaxis Caliumniarum.*[22] Pasó entonces a publicar una secuencia de escritos que denunciaban el pecado de quienes estaban intentando resistir al nuevo régimen. Empezó en un estilo calmado, humanista, con su *Remedy for Sedition*, pero después de la defección de Pole y del *Pilgrimage of Grace*, respondió, con mayor urgencia en su *Lamentation* en que mostró "la ruina y destrucción que proceden de una rebelión sediciosa" (Elton, 1972, pp. 200-201). Este precipitado libelo fue seguido en 1539 por dos obras importantes en que las traiciones de los rebeldes del norte y de su antiguo patrón Pole fueron acomodadas en un marco general para abarcar todo el rompimiento con Roma. La primera en publicarse fue *An Invective against the great and detestable vice, Treason*, que tuvo dos ediciones en el curso del mismo año (Elton, 1972, p. 202). Fue seguida poco después por *An Exhortation to stir all Englishmen to the defence of their country*, en que Morison presentó la versión final de su visión, patriótica y de gran influencia, del acuerdo de Reforma.

Las doctrinas políticas afirmadas por Starkey y Morison (y después confirmadas por Bekinsau en su tratado latino de 1546, sobre *The Supreme and Absolute Power of the King*) hasta cierto punto son las mismas de tratados anteriores, más técnicos, de Sampson, Foxe y Gardiner. En *Apomaxis Calumniarum*, Morison llega a citar la autoridad de Foxe y de Gardiner en diversos puntos (por ejemplo, sig. X, Ia). Cierto es que los argumentos de los libelistas posteriores están presentados en un estilo bastante distinto. Casi siempre escriben en inglés, no en latín, generalmente evitan todo análisis de las sutilezas del derecho canónico, y muestran gran tendencia a lanzar ataques personales sobre la probidad y cultura de sus enemigos.[23] Pero aún existe el mismo interés básico en reivindicar el divorcio y la supremacía real, y la misma apelación al concepto luterano de la Iglesia, para apoyar su análisis de la relación entre el poder espiritual y el temporal.

Donde estos escritores difieren básicamente de los anteriores propagandistas es al seguir apelando a un argumento nuevo, y aún más explícitamente luterano, que utilizan para colocar la reforma enriqueña en una perspectiva

[22] La historia de este manuscrito es complicada. Para todos sus detalles, véase Elton, 1972, pp. 190-191 y nota.

[23] Éstos habitualmente parecen injustos, aun cuando Elton recientemente nos ha pedido que aceptemos, a simple vista, el ataque montado por Morison contra Sir Tomás Moro; véase Elton, 1974, p. 192.

nueva y más tranquilizadora. Se trata de la doctrina de la "adiáfora" o "cosas indiferentes" para la salvación. Como hemos visto, esta doctrina fue originalmente creada por Melanchthon e importada a Inglaterra por Barnes. Ahora fue tomada particularmente por Starkey, quien argumenta en su *Exhortación* que todo el programa estatutario de la Reforma enriqueña debía ser tratado como cosa indiferente para la salvación (fos. 41a, 43b). Esto le permite insistir en que ahora todo el mundo debe someterse a los cambios, pues se ha descubierto que, "por el momento, son convenientes a una cierta política" y se basan en el consenso del "consejo común": es decir, de la autoridad legisladora del rey en el Parlamento (fo. 82a; *cf.* Zeeveld, 1948, p. 152). Pero esto también lo capacita a añadir la afirmación más tranquilizadora de que nadie debe sentir ningún "escrúpulo de conciencia" por semejante sumisión, pues tal obediencia de ninguna manera puede comprometer las esperanzas de salvación (fo. 69a). Cierto es, reconoce Starkey, que esto le mete en una dificultad: se ve obligado a señalar una autoridad capaz de distinguir infaliblemente entre cosas indiferentes y cosas necesarias para la salvación. Sin embargo, se conforma con dejar que esta cuestión sea zanjada por "la autoridad del príncipe y el consejo común del reino", de los cuales, tranquilizadoramente sugiere, podemos esperar "que en breve aporten ciertos remedios" (fo. 74a; *cf.* Zeeveld, 1948, p. 155). No hay razón para temer que dejen de establecer las distinciones necesarias o que se vean tentados a legislar de una manera "que con justicia pueda parecer contraria a las bases de la Escritura". Tenemos una garantía completa contra este peligro en el hecho de que el propio rey "por su claro juicio" siempre "ve lo que es mejor" para el reino, e infaliblemente lo adopta (fo. 83a).

Esta opinión tan notablemente optimista del proceso legislativo sirve para explicar una segunda diferencia entre la visión de Starkey y Morison y la de los anteriores propagandistas enriqueños. Como hemos visto, Sampson, Foxe y Gardiner solieron considerar la supremacía real como de carácter esencialmente personal; pero los juristas comunes ya habían empezado a insistir en que el rey había de ser investido de tal supremacía en el Parlamento, por el motivo de que esta autoridad (como ya lo había sostenido St. German) "representa toda la Iglesia católica de Inglaterra" (*cf.* Baumer, 1940, p. 59). Es esta última interpretación la que adoptan Starkey y Morison, subrayando los poderes del estatuto y rechazando decisivamente toda interpretación hierática de la supremacía del rey. Starkey en particular, reitera una y otra vez que "el consejo común" del rey en el Parlamento siempre debe ser consultado en todo intento por legislar acerca de asuntos eclesiásticos, pues constituye la "sentencia de la autoridad común" (por ejemplo, fo. 82a). Para Starkey, como dice Zeeveld, "la voz del Parlamento se había vuelto la voz de Dios" (Zeeveld, 1948, p. 155).

Parece hasta cierto punto una exageración decir (como lo ha hecho Zeeveld) que esta adaptación del concepto de "cosas indiferentes" de Melanchthon, se volvió, "a través de Starkey, el directo predecesor ideológico de la política anglicana" (Zeeveld, 1948, p. 129). Esta doctrina ya había sido puesta en circulación algún tiempo antes de que escribiera Starkey, especialmente en los escritos de Frith y Barnes. Sin embargo, no cabe duda de que Starkey logró hacer uso del concepto en un momento decisivo, como medio de apuntar a una *via media* entre la posición de los luteranos radicales y los católicos tradicionales. Los luteranos, con su doctrina de *sola scriptura*, son acusados de "arrogante ceguera" al intentar "bajo la pretensión de libertad" "destruir toda política cristiana" y "llevar todo a una ruina manifiesta y una confusión total" con sus continuas disputas acerca de la interpretación apropiada de la Biblia (fos. 18a, 25a; *cf.* Zeeveld, 1948, pp. 153-154). Los católicos tradicionales, con su extravagante reverencia a las misas, ceremonias y supremacía papal, a su vez son acusados de "supersticiosa ceguera" al no ver que todas éstas son cosas indiferentes, sobre las que es absurdo que hombres supuestamente cultos "corran a la muerte": alusión evidente a la actitud adoptada por Fisher y Moro (fos. 18a-b, 22a, 43b; *cf.* Zeeveld, 1948, p. 154). Así, Starkey se siente capacitado a hacer un llamado a ambos bandos para "mantener el justo medio" y aceptar un acuerdo, los católicos abandonando la "superstición falsa y vana", los luteranos abandonando "la opinión arrogante y orgullosa" (fo. 88a). Esta es la única vía, concluye, para asegurar "el buen orden" y la "unidad caritativa" que, como buen humanista, él aprecia por encima de todo (fos. 14a, 32a).

Existen otras dos diferencias importantes entre estos escritores y los anteriores propagandistas enriqueños, las cuales pueden explicarse, ambas, por las cambiantes circunstancias políticas en que escribieron. La primera es que los escritores posteriores se ven obligados a hacer un esfuerzo determinado por enfrentarse a los nuevos problemas planteados por la convocatoria al Concilio General de la Iglesia. Starkey insertó un extenso análisis de este asunto —evidentemente, en el último momento— en el prefacio de su *Exhortation*. Concede, en armonía con la opinión protestante moderada, que la idea de un Concilio "no debe rechazarse", ya que "fue de hombres sabios y políticos" y puede resultar valiosa en "el intento" por conservar la unidad política (fo. 9a). Pero ahora puede argumentar que los poderes de los Concilios Generales deben ser exclusivamente los de un consejero, no los de un ejecutivo y, por tanto, que no tienen autoridad "entre el pueblo de ningún país, hasta que sean confirmados por el poder del príncipe y el consejo común" (fo. 9a). Añade que en todo caso "es gran superstición y clara necedad" pensar que las decisiones de un Concilio forman parte del derecho divino, ya que el estatuto de los Concilios Generales es que, por sí

mismos, son "cosas indiferentes" (fo. 9a). Adopta entonces una posición muy similar a la que después adoptaría Hooker en las *Leyes de Política Eclesiástica*, y mucho menos tolerante que la que Foxe y Gardiner habían adoptado al discutir el mismo punto. Ya desea decir, como diría después Hooker, que aunque los Concilios tienen cierta "fuerza", debemos recordar que "la justa autoridad de los tribunales civiles y los parlamentos no quedará por ello abolida", y que la autoridad de un Concilio tan sólo puede extenderse a tratar de cuestiones que no sean "asuntos de necesidad" (I, pp. 252-253).

Las opiniones de Starkey acerca del estatuto de los Concilios resultaron, una vez más, muy útiles, y pronto fueron reiteradas y desarrolladas en un anónimo *Tratado Concerniente a los Concilios Generales, el Obispo de Roma y el Clero*, que Berthelet publicó en 1538. La tradicional apelación que Foxe y Gardiner habían hecho a la tesis del conciliarismo queda abandonada ahora en favor del enfoque más radical de Starkey. Se nos dice que el rey tiene autoridad divina para gobernar la Iglesia así como el reino, lo que le da poder para convocar a un Concilio de la Iglesia y para adoptar o rechazar todos los decretos que éste formule (Sawada, 1961, p. 198). El resultado, como en el caso de Starkey, es que la cuestión de la autoridad del rey sobre los concilios simplemente es tratada como parte de la defensa general de los derechos del *regnum* contra las supuestas jurisdicciones del *sacerdotium* (Sawada, 1961, p. 204).

Por último, estos escritores hacen un hincapié nuevo y oportuno en los peligros del desorden y la rebelión, que denuncian en términos cada vez más histéricos. Esto puede decirse especialmente de Morison, que no sólo estaba escribiendo después de la defección de Pole y del *Pilgrimage of Grace*, sino que también debió de estar pensando en el hecho de que la excomunión de Enrique VIII, por Clemente VII, suspendida entre 1535 y 1538, había sido reimpuesta en este último año, como el resultado de que los súbditos del rey habían sido liberados por el Papa de todo juramento de lealtad (Baumer, 1940, p. 88). La respuesta básica de Morison a esos problemas consiste en reiterar una visión esencialmente luterana de la necesidad absoluta de no resistencia en cualquier circunstancia. Como insiste la *Exhortación*, el rey es el único soberano "por voluntad y orden de Dios". Sólo él es "ministro de Dios, a cuyo cargo está todo este reino" (sig. C. 2b). La explicación crucial aparece en la *Invectiva*, apoyada con copiosas citas bíblicas: nadie, por ninguna razón, debe "pensar siquiera en derribar a un príncipe al que Dios ha escogido para gobernar a su pueblo" (sig. A, 5b).

El rasgo más notable de la versión de Morison es que inviste estos lugares comunes del luteranismo con una fuerza especial, al incluirlos en una interpretación patriótica —que alcanzó gran influencia— del significado de todo el cisma con Roma. Empieza por argüir tanto en la *Invectiva* como en la

Exhortación, que, como Dios ha intentado que el rey sea nuestro único soberano, los poderes exigidos por el Papado deben ser contrarios a la voluntad de Dios. De allí se sigue que el rey y toda la nación deben participar en un acto patriótico así como religioso al tratar de repudiarlos. Esto permite a Morison denunciar a los católicos —y particularmente a su antiguo patrón, Pole— con una ferocidad chauvinista así como religiosa. "El pestilente Pole" queda caracterizado en la *Exhortación* como "traidor contra su país" y contra las leyes de Dios, mientras que todos "los papistas" son igualmente acusados de intentar traidoramente de romper la unidad política que Dios ha ordenado en toda república cristiana (sig. A, 8b; sig. B, 2a-b). El mismo ataque es repetido en la *Invectiva*, que simplemente equipara el ser "papista" con ser incapaz de "abrir al rey el corazón, como un verdadero súbdito lo debe a su señor soberano" (sig. F, 3b). Esto a su vez capacita a Morison a equiparar la aceptación de la Reforma enriqueña con la causa del patriotismo. El repudio del Papado simplemente es tratado como proscripción de una potencia extranjera, y la *Exhortación* culmina en una apelación al pueblo a mantenerse al lado de su rey, defendiendo su justa autoridad contra todos los intentos de sus enemigos por recuperar las jurisdicciones que durante tanto tiempo usurparon (sig. D, 2b-3a).

El hecho de afirmar (no con gran exactitud) que Enrique VIII señaló el camino a los príncipes de Europa al rechazar los poderes del Papa finalmente sugiere a Morison otro tema, aún más estridentemente patriótico. La *Exhortación* fundamenta que el rey debió de ser especialmente elegido para cumplir con esta tarea divina. Es "el viento ordenado y enviado por Dios para arrojar al perverso tirano de Roma y llevárselo de todas las regiones cristianas" (sig. D, 8a). Esto significa que sostener la causa del obispo de Roma no sólo es ignorar un gran honor que Dios ha dado a la nación inglesa sino que es, por tanto, rechazar el propio llamado del hombre inglés. La causa de la Reforma queda equiparada así al verdadero destino de la nación. "¿No veis a qué honor ha llamado Dios a nuestra nación inglesa? ¿Podemos dejar de regocijarnos de que Dios haya escogido a nuestro rey para efectuar tan noble hazaña?" Con esta nota retórica termina la *Exhortación* (sig. D, 8b).

En esta culminación de la campaña de propaganda del gobierno, pueden discernirse ya los rasgos más característicos de la teoría política anglicana. La misma afirmación de que "para nosotros el nombre de Iglesia equivale tan sólo a una sociedad de hombres" formó después el punto de partida para el clásico análisis de Hooker de la relación entre la Iglesia y la república en sus *Leyes de Política Eclesiástica* (III, p. 329). Y en la versión de Hooker, no menos que en los escritos de los propagandistas enriqueños, vemos que se sacan las mismas inferencias. Trata como "error craso" suponer

"que el poder real deba servir para el bien del cuerpo y no del alma" (III, p. 363). Y concluye que, en consecuencia, hemos de reconocer que el rey tiene autoridad para "ordenar y juzgar" en todas las causas eclesiásticas así como temporales, y debe ser tratado como única cabeza de la comunidad (III, pp. 408 *ss.*).

Puede decirse de los propagandistas enriqueños que, además de barruntar esta preocupación anglicana con la idea de que —como la expresa Hooker— "la Iglesia y la república" son "una sociedad", han establecido gran parte del tono del posterior pensamiento político anglicano (III, 329). Por una parte, muchos de ellos ya escriben en un estilo semiconscientemente irénico. Esta nota de apaciguamiento, cuidadosamente modulada, que ya es audible en la *Exhortation*, recurre en la versión de las "cosas indiferentes" en los cuarenta y dos artículos de Cranmer, y alcanza su culminación en las *Leyes* de Hooker, con su tranquilizadora insistencia en que hay muchas cosas "libres en su naturaleza e indiferentes" que Dios "permite, con aprobación, que se hagan o se dejen sin hacer" (I, p. 296). Por otra parte, los propagandistas enriqueños también empiezan a hacer sonar una alta nota contrastante de nacionalismo apocalíptico. Ésta ya puede oírse en el martirologio de Bale, sube de volumen con el llamado de Morison a la nación elegida, y llega a un clímax en los escritos de John Foxe, punto en el cual —como observa Haller— "la saga del pueblo elegido del Antiguo Testamento" empieza a ser identificada en el espíritu popular con "el pueblo elegido de Inglaterra" (Haler, 1963, p. 240). Fue a esta imagen de la comunidad británica a la que apeló el obispo Aylmer al comienzo del reinado de Isabel cuando proclamó que Dios es inglés (Haller, p. 245). Y fue a la misma imagen a la que volvió Milton en 1641, cuando habló de que Dios se revelaba primero a sus ingleses, y trató de reunir a sus conciudadanos en la perorata de su tratado *De la Reforma* con su visión de su "grande y belicosa nación", avanzando confiadamente "con alta y feliz emulación" hacia el día en que Dios "juzgará a las diversas naciones del mundo" y distribuirá "honores y recompensas nacionales a las repúblicas religiosas y justas" (p. 616).

Otras lecturas

1) *Occam y los conciliaristas.* Para los orígenes del conciliarismo, véase Tierney, 1955. Para una visión clásica del movimiento, véase Figgis, 1960, Caps. I y II. McGrade, 1974, da una excelente versión de la teoría política de Occam, precedida por un análisis de otras interpretaciones. Para un análisis más completo pero más idiosincrásico, véase Lagarde, 1963. Sobre las teorías políticas de conciliaristas en particular, las introducciones más

FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLITICAS
CARRERA DE CIENCIAS
POLITICAS
BIBLIOTECA
U. M. S. A.
La Paz - Bolivia

útiles son las siguientes: sobre Zabarella, Ullman, 1948; sobre D'Ailly, Oakley, 1964; sobre Gerson, Morrall, 1960; sobre Nicolás de Cusa, Sigmund, 1963; sobre Almain, La Brosse, 1965; sobre Mair, Oakley, 1962 y 1965.

2) *Lutero.* La biografía más completa es la de Fife, 1957, que lleva la historia hasta la Dieta de Worms. Para los antecedentes de la protesta de Lutero, véase Dickens, 1974, que es una introducción admirable. Boehmer, 1946 (suplementado por Rupp, 1951 y 1953) nos ofrece una versión clásica del desarrollo de la teología luterana. Pero esta interpretación ha sido refutada por Saarnivaara, 1951. Para un esbozo de la teología de Lutero, véase Althaus, 1966, y para un análisis más breve, véase Watson, 1947. Cranz, 1959, analiza la evolución de las ideas de Lutero sobre la ley y la sociedad, mientras que Wolin, 1961, incluye un buen relato del elemento político del pensamiento de Lutero. Para una visión más general del "mundo del pensamiento" de Lutero, véase Bornkamm, 1958. Algunos artículos importantes sobre temas especiales: sobre el "príncipe piadoso", Spitz, 1953; sobre "los dos reinos", Cargill Thompson, 1969; sobre el desarrollo de las teorías luteranas de la resistencia política, Baron, 1937, y Benert, 1973.

3) *La Reforma Radical.* Los orígenes del anabaptismo se analizan en Bender, 1953, y en Blanke, 1961. Dickens, 1966b, nos ofrece un estudio excelente del movimiento, mientras que Williams, 1962, contiene el estudio más completo y general (Ed. en español: FCE, 1983). Para una historia social de los anabaptistas, véase Clasen, 1972, y para sus ideas sobre la política, en particular de la violencia política, véase Stayer, 1972. Sobre sus relaciones con los reformadores "evangélicos", véanse Oyer, 1964, y Edwards, 1975.

Segunda Parte

EL CONSTITUCIONALISMO Y LA CONTRARREFORMA

IV. ANTECEDENTES DEL CONSTITUCIONALISMO

"Si no hubiese habido un Lutero, nunca habría podido haber un Luis XIV" (Figgis, 1960, p. 81). La frase de Figgis ha sido criticada como antihistórica, pero no cabe duda de que la principal influencia de la teoría política luterana sobre los principios de la Europa moderna consistió en fomentar y legitimar el surgimiento de las monarquías unificadas y absolutistas. Las doctrinas de Lutero resultaron tan útiles para este fin que sus más distintivos argumentos políticos a la postre encontraron eco aun entre los más destacados defensores católicos del derecho divino de los reyes. Por ejemplo, cuando Bossuet llegó a dedicar su principal obra política al heredero de Luis XIV, en 1679, basó todo su argumento en la suposición típicamente luterana de que todos los principios políticos deben derivarse de las páginas de la Biblia, intitulando a su tratado *Política Tomada de las Palabras de la Sagrada Escritura.* Más aún, al analizar los conceptos de autoridad y obligación política, subrayó fuertemente las dos doctrinas que ya hemos visto como más características del temprano pensamiento político luterano. Cuando, en el Libro IV, considera "la naturaleza de la autoridad real", sostiene que el poder del rey debe extenderse para juzgar todas las causas, eclesiásticas así como temporales, y que su poder mismo debe ser absoluto, ya que "no hay nadie ante quien el rey sea responsable" (pp. 92-94). Y cuando, en el Libro VI, deduce la naturaleza de los "deberes que los súbditos deben a sus príncipes", se basa directamente en la doctrina paulina de la obediencia pasiva que tan a menudo habían invocado los reformadores. Empieza por citar la orden de San Pablo de que "cada alma debe someterse a los poderes más altos, pues todo poder es de Dios" (p. 192). Y concluye diciendo que todo súbdito que resista las órdenes aun de un rey malvado "seguramente recibirá la condenación", ya que "toda resistencia a la autoridad es resistencia a la orden de Dios" (p. 192).[1]

Sin embargo, el siglo XVI no sólo presenció los comienzos de la ideología absolutista, sino también el surgimiento de su más grande rival teórico, la teoría de que toda autoridad política es inherente al cuerpo del pueblo, y así —como lo dice Filmer en su *Patriarcha*— todos los gobernantes estarán "sujetos a las censuras y privaciones de sus súbditos" (p. 54). La siguiente

[1] También puede observarse el mismo empleo de los argumentos políticos luteranos en apoyo de la causa del absolutismo en gran número de teóricos políticos alemanes del siglo XVII, incluso escritores como Reinking, Horn, Graswinckel y Muller. Para estos ejemplos y otros, véase Gierke, 1939, esp. pp. 85-86.

cuestión que debemos considerar es de qué manera esa "nueva, plausible y peligrosa opinión", como la llama Filmer (p. 53) pudo desarrollarse tan dramáticamente durante este periodo, de modo que los gobiernos con pretensiones de absolutismo de la temprana Europa moderna a la postre fueron desafiados —inicialmente en Escocia, después en Holanda, luego en Francia y por último en Inglaterra— por la primera oleada de las triunfantes revoluciones políticas de los tiempos modernos.

En esta respuesta hay dos componentes principales, el primero de los cuales será examinado en este capítulo, y el otro en el siguiente. El primero es que ya se había formado un cuerpo considerable de ideas políticas radicales en el curso de la baja Edad Media, y que alcanzó un nuevo desarrollo a comienzos del siglo XVI. Así, había ya un gran arsenal de armas ideológicas que podían ser utilizadas por los revolucionarios de la Europa del siglo XVI. El otro punto importante es que todas las obras influyentes de teoría política sistemática que surgieron en la Europa católica en el curso del siglo XVI eran, fundamentalmente, de carácter constitucionalista. Como agudamente observó Filmer, buen número de los más destacados teóricos jesuitas de la Contrarreforma se mostraron casi tan interesados como los más "celosos partidarios de la disciplina de Ginebra" por defender la causa de la soberanía popular (p. 53).

La tradición conciliarista

Es probable que la corriente más poderosa de la teoría política radical de la baja Edad Media haya surgido del movimiento conciliar. Cierto es que cuando Huguccio y sus partidarios originalmente formularon la tesis del conciliarismo a finales del siglo XII, se limitaron a presentarla como una serie relativamente *ad hoc* de argumentos acerca de la necesidad de que la Iglesia se protegiera contra la posibilidad de herejía papal o mal gobierno. Pero cuando la teoría llegó a ser replanteada y desarrollada por Gerson y sus partidarios en la época del Gran Cisma, la idea de la Iglesia como monarquía constitucional fue deducida de un análisis más general de las sociedades políticas: género del cual se suponía que la Iglesia era una especie (Figgis, 1960, p. 56). Esto a su vez significó que, al defender la autoridad de los Concilios Generales sobre la Iglesia, Gerson en particular se comprometió a enunciar una teoría acerca de los orígenes y la ubicación del poder político legítimo dentro de la comunidad secular. Y al debatirse este argumento, el propio Gerson hizo dos aportaciones importantes, y que llegaron a tener gran influencia, a la evolución de un concepto radical y constitucionalista del Estado soberano.

El punto de partida de Gerson es la afirmación de que todas las sociedades

políticas deben ser "perfectas", por definición. Comentando esta categoría esencialmente aristotélica al final de su tratado *Sobre el Poder Eclesiástico,* empieza por establecer que existen dos clases principales de sociedad política, "una de las cuales es normalmente llamada eclesiástica, la otra secular" (p. 247). Al describir cada una de éstas como "perfecta", la intención de Gerson, según nos dice, es "distinguirlas de las comunidades familiares que no son autosuficientes" (p. 247). Una *communitas perfecta* queda definida, así, como corporación independiente y autónoma, poseedora de la más plena autoridad para regular sus propios asuntos sin intervención externa.

Es esta caracterización de las sociedades políticas seculares como "perfecta" la que lleva a Gerson a hacer su primera aportación radical a la teoría del Estado, pues le lleva a argüir que todo gobierno secular debe ser independiente de cualquiera otra forma de jurisdicción, incluso las supuestas por la Iglesia. Como hemos visto, Guillermo de Occam ya había insistido en establecer precisamente la clara distinción entre las esferas de la autoridad eclesiástica y la secular. Debido en gran parte a la influencia de Gerson, el argumento de Occam entró ahora en la corriente principal de la teoría política escolástica tardía, y empezó a ejercer sus efectos corrosivos sobre la teoría tradicional jerárquica de la supremacía papal *in temporalibus*: la teoría que Bonifacio VIII había sostenido más reciente e inequívocamente. Desde luego, Gerson no niega que la Iglesia sea capaz de ejercer un "poder coercitivo temporal" (p. 216).

Conviene en que sus representantes legales deben tener la capacidad de castigar la herejía y mantener las verdaderas doctrinas de la Iglesia, y arguye que esto debe incluir "no sólo el poder de excomulgar", sino también la facultad de imponer "temporales castigos y censuras" en forma de "multas o prisión" (pp. 216, 218). Sin embargo, está completamente seguro de que la "plenitud de poder" de la Iglesia no pasa de esgrimir esta "espada espiritual" (p. 218). Guarda un elocuente silencio ante la cuestión de si puede decirse que el Papa tiene autoridad para intervenir directamente en asuntos seculares, autoridad consistentemente defendida por los tomistas, pero ya desdeñada por Guillermo de Occam en sus *Ocho Preguntas Sobre el Poder del Papa* como "inválida en el curso ordinario de los acontecimientos" (p. 203). Se muestra absolutamente explícito negando la pretensión de que Bonifacio VIII —al que cita y critica por su nombre— en el sentido de que el Papado disfruta de una plenitud de poder de "atar y desatar" en diversos asuntos, tanto mundanos como espirituales (p. 238). En esta cuestión vital, según Gerson, es necesario adoptar un curso medio entre dos errores opuestos, uno de los cuales se "aparta de" la posición de la Iglesia, mientras que el otro "indebidamente lo adula" (p. 236). El "error de apartarse" consiste en la creencia de que "los eclesiásticos no tienen capacidad para

una jurisdicción temporal, aun si los príncipes desean conferírsela", pues tienen el deber de "no intervenir en asuntos mundanos" y no tienen ningún título ni siquiera para la posesión de bienes mundanos (p. 236). Pero el "error de adulación" no es menos grave, y consiste en la creencia de que la Iglesia "ha recibido todo poder en la tierra y en el cielo", y así que "ningún poder temporal o eclesiástico, imperial o real se puede ejercer si no se recibe del Papa" (p. 237). Para Gerson, la verdad debe buscarse entre los dos extremos, afirmación que le lleva a concluir que las esferas de jurisdicción secular y eclesiástica deben mantenerse virtualmente separadas.

La teoría de Gerson es aún más radical en su concepto de la ubicación del poder político legítimo. Como hemos visto, mantiene que, en el caso de la Iglesia, la más alta autoridad gubernamental se encuentra en el Concilio General como asamblea representativa de los fieles, y que la aparente plenitud de poder del Papa en realidad ha sido concedida por conveniencia administrativa. Pero también establece que las características legales de la Iglesia deben ser simétricas de las de cualquiera otra sociedad "perfecta". De allí se sigue, para Gerson, que la más alta autoridad legislativa dentro de una república secular análogamente debe alojarse, en todo momento, en una asamblea representativa de todos sus ciudadanos.

Cierto es que Gerson trata los orígenes de la Iglesia y los orígenes de las repúblicas seculares en un estilo deliberadamente contrastante. Considera a la Iglesia como un don divino inmediatamente otorgado por Cristo, pero después pasa a sostener —en un estilo fuertemente antitomista y antiaristotélico— que todas las sociedades seculares han surgido "como resultado del pecado" (p. 246). A Adán originalmente le fue dado un "dominio completo sobre las aves del aire y los peces del mar", pero ésta fue una forma puramente paternal y no política de autoridad, pues no había necesidad de ningún poder coercitivo en un mundo sin pecado (p. 246). En cambio, después de la Caída, a los hombres les resultó tan difícil protegerse de las consecuencias de su propio comportamiento pecaminoso que a la postre decidieron limitar sus libertades, naturales pero precarias, para asegurarse un mayor grado de "tranquilidad y paz" (p. 247). El resultado fue el establecimiento gradual de comunidades seculares, que surgieron "por un proceso puramente natural", desarrollándose a partir de los esfuerzos del hombre para utilizar su razón, dada por Dios, para mejorar su destino natural (p. 246; *cf.* p. 228).

En cambio, cuando Gerson vuelve a considerar la ubicación del poder legítimo dentro de tales comunidades, ofrece un análisis que corre estrechamente paralelo a su anterior versión de la Iglesia. Es presentado al final de su tratado *Sobre el Poder Eclesiástico,* cuando amplía su enfoque para "hablar acerca del concepto de política" y para "describir la naturaleza de la co-

munidad establecida para perfeccionar este fin" (p. 247). Como lo pone en claro su anterior análisis de la autoridad eclesiástica, cree que pueden hacerse tres afirmaciones acerca de la ubicación de la autoridad dentro de cualquier *societas perfecta*. La primera y central es que ningún gobernante puede ser *maior* o mayor en poder que la comunidad a la que rige. Los dos corolarios cruciales son, primero, que el poder último sobre cualquier *societas perfecta* debe permanecer en todo tiempo dentro del cuerpo de la comunidad misma, y segundo, que el estatuto de todo gobernante en relación con semejante comunidad debe ser, en consecuencia, el de *minister* o *rector*, antes que el de soberano absoluto. Gerson pasa entonces a relacionar estas afirmaciones con las sociedades políticas seculares, desarrollando una teoría "subjetiva" de derechos.[2] Equipara la posesión de un derecho o *ius* sobre cualquier objeto con el poder o *potestas* de disponer de él libremente (p. 242). Sin embargo, ya ha establecido que no puede decirse que ningún gobernante, ni siquiera el mismo Papa, tenga el poder de tratar una comunidad o los bienes de sus miembros como propiedad suya (p. 236). De allí se sigue que no puede decirse que algún gobernante tenga derechos sobre una comunidad: tiene un deber como *minister* o encargado de los derechos de otros, pero no derechos de propiedad. Esto a su vez lleva a Gerson a establecer su argumento final y más claramente constitucionalista. Insiste en que toda comunidad donde el gobernante está "por encima de la ley" o disfruta de derechos absolutos sobre los bienes de sus súbditos no es, *ex hypothesi*, una sociedad auténticamente "política" en pleno sentido. Y concluye diciendo que todo gobernante digno de este nombre debe gobernar siempre "para el bien de la república" y "de conformidad con la ley". No está "por encima" de la comunidad: forma parte de ella, está atado por sus leyes y limitado por una obligación absoluta de "tender al bien común en su gobierno" (p. 247).

Cuando John Mair y sus discípulos de la Sorbona hicieron resurgir la tesis de Gerson acerca del conciliarismo a comienzos del siglo XVI, también resucitaron y reafirmaron su teoría concomitante acerca de la ubicación del poder político dentro de la comunidad secular. Ante todo arguyeron, con seguridad aún mayor, que las esferas de jurisdicción secular y eclesiástica deben considerarse como totalmente distintas entre sí. Mair establece el punto brevemente en *El Poder del Papa*, insistiendo en que "los reyes de ninguna manera están sometidos al pontífice romano en asuntos temporales" (col. 1150). Almain presenta un estudio aún más extenso del caso en su

[2] Para la afirmación de que el análisis "subjetivo" del derecho en cuestión de la libertad para actuar se origina por Occam, véase Villey, 1964. Para una discusión muy sutil de la evolución del concepto "subjetivo" y para un estudio del papel clave de Gerson en su desarrollo, véase Tuck, 1977.

Exposición de la teoría de Occam concerniente al poder eclesiástico y laico. Va mucho más allá de la posición del propio Occam, apoyando virtualmente la afirmación herética planteada originalmente por Marsilio de Padua —cuya autoridad invoca explícitamente— en el sentido de que todo poder coactivo es secular por definición, y, por tanto, la Iglesia no tiene ningún papel que desempeñar, en absoluto, en la sociedad política (cols. 1038-1040). En el capítulo VI plantea la pregunta de si una misma persona puede ejercer poderes laicos y eclesiásticos, y en el capítulo VII considera si un gobernante espiritual puede anexarse legítimamente un dominio temporal. Categóricamente repudia ambas sugerencias, siendo su argumento, en cada caso, que las esferas del poder laico y eclesiástico deben mantenerse totalmente separadas (cols. 1028-1032; *cf.* Oakley, 1962, p. 14).

Cuando Mair y sus discípulos se ponen a considerar los orígenes y el carácter jurídico de las repúblicas seculares, desarrollan una versión igualmente radical e influyente de las ideas de Gerson. Empiezan por repetir la versión patrística y antiaristotélica que Gerson había dado acerca de la formación de las sociedades políticas, relato que Gerson bien pudo derivar, a su vez, del muy similar análisis hecho por Occam en su *Breve Relato del Poder del Papa* (pp. 85-87). La reafirmación más clara de esta posición es dada por Mair en la edición de 1519 de sus *Questions*, a partir del cuarto Libro de las *Sentencias* de Lombardo. Conviene con Gerson en que Adán disfrutó de una forma paternal pero no política de dominio, ya que no había necesidad de una autoridad coercitiva en un mundo sin pecado (fo. ciib). Por tanto, acepta la idea patrística de que a consecuencia de la Caída surgieron las comunidades seculares. Errando y congregándose en diferentes partes del mundo, los hombres consideraron conveniente para su protección "constituir cabezas para ellos mismos" y entonces establecieron "formas monárquicas de gobierno" (fo. ciia). Así, los orígenes de las sociedades políticas se remontan a dos acontecimientos complementarios: el hecho de que Dios dio a los hombres la capacidad de formar tales comunidades para remediar sus pecados; y el hecho de que los hombres hicieron uso debido de estos poderes racionales para "introducir reyes" por "un acto de consentimiento de parte del pueblo" como forma de mejorar su propio bienestar y seguridad (fo. ciia).

Cuando los llamados "sorbonistas" pasaron a considerar la ubicación del poder legítimo dentro de tales comunidades, una vez más reiteraron y ampliaron las afirmaciones ya hechas por Gerson. Ante todo convienen en que ningún gobernante a quien el pueblo libremente consienta en establecer sobre sí mismo puede ser *maior* o mayor en autoridad que el propio pueblo. Almain en particular presenta un argumento —que ejerció gran influencia— en este punto, criticando la afirmación tomista de que todo gobernante debe

estar "por encima" de la comunidad a la que gobierna. Santo Tomás había indicado, al analizar el concepto de injusticia en su *Suma Teológica,* que aun cuando las "personas privadas" no tienen autoridad concebible para "ejecutar a los malhechores", es obvio que "matar a los malhechores" es "legítimo" cuando lo hacen "gobernantes que ejercen la autoridad pública" (p. 27). Esto tendió a sugerir que, aun cuando puede decirse que las sociedades políticas se originaron (como Santo Tomás lo concede en otra parte) en un acto de consentimiento de parte del pueblo, el acto de establecer una comunidad debe hacerle participar en la creación de un poder sobre sí mismo, mayor que todo poder que el pueblo originalmente poseyera. Santo Tomás saca explícitamente esta inferencia en otra parte de la *Suma,* especialmente en su discusión del concepto de derecho humano. Toda cabeza o soberano, declara, debe estar "exento de la ley con respecto a su poder coercitivo", y de esta manera debe estar "por encima" y ser "más grande que" todo el cuerpo del pueblo, que es impotente para "pasar sentencia condenándolo" si quebranta la ley o la pisotea (p. 135). Sin dejarse impresionar por esta ortodoxia, Almain respondió desarrollando una teoría que después fue caracterizada por John Locke —quien la aceptó— como la "muy extraña doctrina" de que cada individuo en su estado prepolítico debe figurarse como "ejecutor del derecho natural", con el derecho de levantar la espada de la justicia en su propio nombre (p. 290). Almain presenta este argumento al principio de su *Reconsideración,* donde analiza la diferencia entre el gobierno natural y el gobierno político. Le parece obvio que "nadie puede dar lo que no posee", y aprovecha este principio para argüir que "el derecho de la espada" que una comunidad da a su gobernante, en el hecho de formar una sociedad política, debe ser un derecho originalmente poseído por la comunidad misma (col. 964). No nace con la instalación de un príncipe, como lo habían indicado los tomistas. Tan sólo es "concedido" *(concessum est)* por el pueblo a su gobernante para que pueda ejercer confiadamente para la protección común de todos (cols. 963-964). Almain reitera ambas afirmaciones al principio de su *Breve Explicación del Poder de la Iglesia,* donde vuelve a analizar la formación de las sociedades políticas; insiste en el principio de que "nadie puede dar lo que no posee" (col. 978). Y una vez más afirma que los derechos de que disfruta un príncipe, según el derecho positivo, debieron ser originalmente poseídos por la comunidad, de acuerdo con el derecho natural; y en algún punto determinado debieron ser "comisionados *(commissa)* a ciertas personas por medio de la recta razón que Dios ha otorgado a los hombres" (col. 978).

Los sorbonistas pasan entonces a deducir los dos corolarios acerca de la ubicación de la soberanía dentro de la sociedad política que Gerson ya había subrayado. De manera mucho más decisiva que cualquiera de sus predece-

sores, insisten en que la autoridad política no sólo se deriva del cuerpo del pueblo, sino que es inherente a él. Concluyen así que el pueblo tan sólo delega y nunca enajena su poder último en sus gobernantes, y, por tanto, que la condición de un gobernante nunca puede ser la de un soberano absoluto, sino tan sólo la de un ministro o funcionario de la república. Almain resume estas dos afirmaciones clave al comienzo de su *Reconsideración*, en que parafrasea las secciones centrales de su *Exposición* de las ideas de Occam acerca de las relaciones apropiadas entre el *regnum* y la Iglesia. Habiendo establecido que el "dominio civil" fue originalmente un don dado por Dios al hombre después de la Caída, procede a derivar cinco corolarios. El tercero y principal es que el más alto poder público debe permanecer en todo momento dentro del cuerpo de la comunidad y, por tanto, que la condición del príncipe en relación con el *regnum* nunca puede ser superior a "la de un funcionario" *(ministeriale)* (col. 964). Almain concede en su quinto corolario que "como no es posible que toda la comunidad se reúna regularmente", procede que "delegue *(delegare)* su jurisdicción a alguna persona o personas que sean capaces de reunirse con facilidad" (col. 965). Pero vuelve a insistir en que estas personas nunca podrán ser más que delegados, ya que "el poder que la comunidad tiene sobre su príncipe" —como afirma en el cuarto corolario— "es tal que es imposible renunciar a él" (col. 964). Por último, la razón para hacer tan grande hincapié en el carácter inalienable de los derechos de la comunidad surge en el segundo corolario. Si una sociedad entrega sus poderes originales y absolutos, potencialmente entrega su capacidad de defenderse. Y ninguna comunidad puede hacer esto, concluye Almain, "así como nadie puede renunciar a su poder de conservar su vida" (col. 964).

Es posible que Almain originalmente aprendiera estas doctrinas en las conferencias de Mair sobre el cuarto Libro de las *Sentencias*, de Lombardo. No obstante, a juzgar por las versiones inglesas de las *Questions*, de Mair, que surgen del cuarto Libro, parece que Mair sólo llegó a sus conclusiones más radicales en una etapa relativamente tardía. Empieza afirmándolas en la Distinción 15, pregunta 10, en su estudio del lugar del derecho natural y positivo en la vida política. Esta sección no aparece en las versiones originales, impresas en 1509 y 1512; pero en las ediciones de 1516 y posteriores, Mair enuncia los elementos clave de una teoría radical del *Imperium*, además de lanzar un violento ataque contra Acursio y un buen número de otros glosadores por no haber captado la naturaleza de la relación jurídica que surge entre gobernantes y gobernados. Empieza insistiendo en que, aun cuando bien podemos considerar a un gobernante como "el miembro principal de todo el cuerpo", sigue en pie el hecho de que "los reyes son instituidos para el bien del pueblo, y no al revés", y así, que "todo el pueblo debe estar por

encima del rey".[3] Inmediatamente pasa añadir que los derechos originales del pueblo "en ningún momento quedan cedidos" cuando consiente en la formación de una comunidad. El derecho de la espada "sigue siendo en todo momento propiedad del pueblo libre" *(apud populum liberum)*, que simplemente delega a su príncipe la autoridad de ejercerlo en su propio nombre (fo. ciia).

Mair corrobora después estas conclusiones, retomando y desarrollando la visión "subjetiva" de los derechos que Gerson ya había creado. La afirmación más clara del concepto de Mair de un derecho aparece en la edición de 1519 de las *Questions*, surgidas de las *Sentencias* de Lombardo, donde también insinúa que decir de alguien que tiene derecho sobre algo equivale a decir que tiene "un poder libre" de disponer de él: así, puede decirse que un hombre (en el ejemplo del propio Mair) tiene derecho sobre sus propios libros, porque está en libertad de hacer lo que desee con ellos (fos. ciib-ciiia). La principal aplicación de este concepto al análisis del poder político surge en la *History of Greater Britain*, de Mair, obra que completó después de su retorno a Escocia en 1518, y publicada por primera vez en París en 1521 (Burns, 1954, pp. 89-90). Mair continúa en el curso de esta narración escribiendo en un estilo escolástico y argumentativo, desplegando a menudo la información histórica de tal manera que subraye sus afirmaciones políticas más generales. Uno de los asuntos que plantea es la extensión del poder que puede decirse que tiene un rey sobre su propio reino. Primero considera esta pregunta en relación con Juan de Inglaterra, y después en conexión con las pretensiones de Roberto Bruce al trono escocés. En ambos casos aplica este concepto de un derecho para fijar límites al poder de los reyes. Establece que, como todo el que es "rey de un pueblo libre" tan sólo tiene la categoría de ministro, no puede tener facultades para disponer de su reino de ninguna manera, "contra la voluntad de tal pueblo" (p. 158). Pero decir de un rey que no tiene poder es, para Mair, equivalente a decir que no tiene derechos genuinos, en absoluto, sobre su reino. Pues tener un derecho es precisamente tener el tipo de "posesión incondicional" y libertad de disposición del que puede decirse que tiene un hombre —según el ejemplo del propio Mair— en relación con su propio abrigo (p. 216). Concluye así que si un gobernante de Francia, Inglaterra o cualquier otro pueblo libre "otorgara sus derechos sobre su reino al turco o a algún otro heredero ilegítimo", la concesión sería "inválida", pues el rey de un pueblo libre no posee derechos para hacer semejante donación (p. 158). Un rey es simple-

[3] La frase de Mair es *supra regem*. Véase la edición de 1519, fos. ciib-ciiia. Todo el análisis reaparece en la edición final de 1521, en fo. lxxv. Véase también la *History* de Mair, p. 213, donde sostiene que "un pueblo libre confiere autoridad a su primer rey, y el poder de éste depende de todo el pueblo".

mente una "persona pública" que por derecho "preside su reino" tan sólo hasta el punto en que sostiene "la mejor ventaja del mismo" (p. 220). Nunca puede decirse que tiene "esa plena y justa posesión" de su reino "que un propietario privado tiene de sus propias posesiones" (p. 219).

Por último, Mair y Almain afirman —con mucha mayor confianza que Occam, o aun Gerson— la implicación más subversiva de esta teoría radical del *Imperium*: la implicación de que cualquier gobernante que no gobierne apropiadamente puede ser legítimamente depuesto por sus propios súbditos. Almain insiste, al comienzo de su *Breve Explicación*, en que toda comunidad debe poseer "semejante poder sobre su príncipe por la manera de su constitución, que sea capaz de deponerlo si no gobierna para beneficio sino para destrucción de la comunidad" (col. 978). Esto le parece obvio, como lo había indicado, "ya que de otra manera no habría suficiente poder en la comunidad para defenderse" (col. 978-979). Mair apoya la misma conclusión en la versión de 1519 de sus *Questions*, tratándola como corolario directo de aplicar su teoría "subjetiva" de los derechos al ámbito político. Como cualquier gobernante es, en efecto, un funcionario "que no puede tener el mismo poder libre sobre su reino que yo tengo sobre mis libros", se sigue que "todo el pueblo debe estar por encima del rey, y en algunos casos podrá deponerlo (fos. ciib-ciiia). Y una vez más utiliza Mair su *Historia* para ilustrar y subrayar el mismo argumento general. Considera el caso de Roberto Bruce y sus rivales por la corona de Escocia, y defiende la proposición de que "sólo Roberto Bruce y sus herederos tienen un derecho indisputable al reino" (p. 213). Una razón que le parece decisiva es que Juan Baliol, el rival de Roberto, "al deshacerse de sus justos derechos y renunciar a todos ellos en favor de Eduardo de Inglaterra, por ello mismo demostró ser incapaz de reinar, y fue justamente privado de sus derechos, y del derecho de heredar a sus hijos, por aquellos únicos investidos con el poder de decisión, a saber, el resto del reino" (p. 213).

Esto deja abierta una vital cuestión práctica, sobre la cual tanto Almain como Mair se muestran curiosamente indecisos: ¿de quién puede decirse que tiene autoridad para deponer a un gobernante que se ha extralimitado en sus poderes o traicionado su confianza? (*cf.* Oakley, 1962, p. 18.) A veces parecen sostener la afirmación dramáticamente populista —clásicamente defendida mucho después por John Locke— de que esta autoridad debe permanecer en todo momento en el cuerpo entero del pueblo. Almain implica en varios puntos que "toda la comunidad" puede deponer a su gobernante si le encuentra "pernicioso" a sus intereses.[4] Y Mair sugiere en un momento de su *Historia* que un "pueblo *(populus)* puede deponer a un rey

[4] Véase, por ejemplo, Almain, *Reconsideration*, col. 964 y *Brief Account*, col. 977.

y a su posteridad de toda autoridad, cuando la indignidad del rey exija semejante curso, así como tuvo, al principio, el poder de nombrarlo rey" (p. 214). Sin embargo, queda en claro, al menos en el caso de Mair, que basa su respuesta en un regreso a los paralelos entre la comunidad secular y la Iglesia. En la Iglesia, como todos los conciliaristas lo habían aceptado, la autoridad suprema para juzgar y deponer a un Papa herético o incapaz debía hallarse en el Concilio General, actuando como asamblea representativa de los fieles. De manera similar, Mair generalmente parece suponer que el poder de deponer a un rey tirano debe encontrarse en una asamblea representativa de los tres Estados. El punto queda establecido con la mayor claridad en la *Historia*, en el curso del capítulo sobre si Juan Baliol fue "justamente privado de su derecho" como gobernante putativo de Escocia (p. 213). Al principio de su análisis, Mair sugiere que principalmente corresponde a una asamblea de "prelados y nobles" "decidir sobre toda ambigüedad que pueda surgir con respecto a un rey" (p. 215). Y al término del capítulo está dispuesto a insistir mucho más firmemente en que "los reyes no deben deponerse" a menos que haya habido "una consideración solemne de la cuestión por los tres Estados" de modo que se pueda haber alcanzado un "juicio maduro" "en que no intervenga ningún elemento de pasión" (p. 219).

La tradición jurídica

Cuando John Maxwell publicó *The Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings*, en 1644, la primera pregunta que planteó fue si los reyes son "independientes del cuerpo del pueblo" (p. 6). Observó que los jesuitas y puritanos acostumbraban argüir en favor de su responsabilidad pública. Pero los puritanos son más radicales que los jesuitas, pues mientras que éstos generalmente conceden que el pueblo enajena su soberanía al transferirla al rey, "nuestros rabinos" (como llama a los puritanos), sostienen que aun cuando "el pueblo comunique esta soberanía al rey por confianza", sin embargo "no se priva de esta soberanía", ya que tan sólo la otorga "comunicativamente" (pp. 7-8). Así surge la cuestión de dónde surgió por primera vez esta doctrina, especialmente peligrosa. Maxwell dice que los jesuitas ortodoxos la hacen remontarse a John Knox, pero arguye (correctamente) que éste es un error (p. 12). La verdadera respuesta, declara, es que los "rabinos" ingleses han "tomado su primer lema principal de los sorbonistas" (p. 12). Fueron Guillermo de Occam, y especialmente Jacques Almain, quienes primero aseveraron que los reyes reciben su poder "tan sólo comunicativamente" del pueblo, y que el pueblo nunca enajena sino tan sólo delega su soberanía última (pp. 12, 14, 15).

La insistencia de Maxwell en tratar a Occam y a los conciliaristas como originadores del constitucionalismo radical ha encontrado eco, generalmente, entre los estudiosos modernos: Figgis habla de una línea que corre "de Gerson a Grocio"; Laski declara que "el camino de Constanza a 1688 es directo"; y Oakley cita y apoya estos dos argumentos.[5] Sin embargo, existe el peligro de que al hacer tan grande hincapié en las implicaciones constitucionales del movimiento conciliar tendamos a pasar por alto otra fuente de ideas políticas radicales, que llegó a ejercer mayor influencia aún: el derecho romano.

Puede parecer paradójico tratar el derecho romano como una de las fuentes principales del constitucionalismo moderno, pues no hay duda de que la autoridad del *Digesto* fue invocada constantemente por gobernantes con aspiraciones absolutistas para legitimar su grado de dominio sobre sus súbditos. Particularmente les gustaba citar la máxima de que todo príncipe debe ser visto como *legibus solutus*, "libre de la operación de las leyes", así como la máxima de que todo lo que le place al príncipe "tiene fuerza de ley" (II, pp. 225-227). Debido a la constante repetición de estas proposiciones por los defensores del absolutismo, llegó a ser un lugar común —reafirmado en gran parte de la investigación moderna— asociar el derecho romano con la extinción de los derechos políticos, y la causa del constitucionalismo con los enemigos de los juristas. Desde luego, hay cierta verdad en estas afirmaciones, pero pasan por alto el hecho de que los códigos civil y canónico de derecho también fueron invocados, con no menor seguridad, por algunos de los oponentes más radicales del absolutismo en los principios de la Europa moderna.

Una manera en que la autoridad del derecho romano se aplicó para apoyar la posición constitucionalista fue mediante la adaptación de buen número de argumentos del derecho privado acerca de lo justificable de la violencia. Aunque los juristas normalmente consideraron como dañosos todos los actos de violencia, también analizaron cierto número de casos especiales, en que estuvieron dispuestos a permitir que se dejara de lado este axioma fundamental del derecho. Desde luego, es cierto que ninguna de estas excepciones pretendía influir sobre el derecho público o constitucional; pero la autoridad de los libros de la ley era tan inmensa que todas estas concesiones fueron ávidamente tomadas y adaptadas por quienes estaban impacientes por justificar actos de violencia política así como privada.

La principal sección de la ley canónica que de esta manera fue explotada fue la Decretal que trata del problema de los jueces injustos. Uno de los

[5] Véase Figgis, 1960, esp. p. 63; Laski, 1936, p. 638; Oakley, 1962, pp. 4-5 y Oakley, 1964, pp. 211-232, para un estudio de Maxwell y de otros teóricos del derecho divino, del siglo XVII, que adoptaron el mismo punto de vista.

análisis más importantes de este asunto lo aportó Nicolás de Tudeschis (1386-1445), discípulo de Zabarella, que fue nombrado arzobispo de Palermo (y por ello, habitualmente se le conoce como Panormitanus), quien conquistó la reputación de ser uno de los más grandes canonistas de la baja Edad Media. El análisis que hace Tudeschis de los jueces injustos aparece en su *Comentario sobre la Segunda Parte del Libro Primero de las Decretales*, siendo el título pertinente el del octavo capítulo *(Si Quando)* de la rúbrica *Del Oficio de Jueces* (fo. 75a). La pregunta es "si es legítimo resistir a un juez que está procediendo injustamente" (fo. 78b). Tudeschis empieza concediendo que la original Decretal responde en sentido negativo, insistiendo en que a los jueces "no se les resistirá con la violencia", y añadiendo que el único recurso de la parte dañada es "rogar al juez que altere su juicio" (fo. 78b). Sin embargo, mantiene que "contra esto y contra el texto" debemos oír la opinión del Papa Inocencio IV, quien en su comentario a las Decretales arguyó que "si un juez procede injustamente en un caso no comprometido con su jurisdicción", entonces "de hecho se le puede resistir por la violencia" (fo. 78b). Tudeschis reconoce que Inocencio establece que "si un juez procede injustamente en un caso que ha sido debidamente turnado a su jurisdicción", entonces "no se le puede resistir con la violencia, a menos que se haya hecho una apelación previa" (fo. 78b). Pero contra esto cita "otro notable dicho de Inocencio IV" en el sentido de que "si un juez daña a alguien" entonces "se le puede resistir con violencia e impunidad" *(impune potest violenter resisti)* (fo. 78b). Más aún, cuando Tudeschis da su propia opinión sobre el problema, categóricamente apoya el punto de vista más radical. En sus Adiciones al texto alude a varias autoridades según las cuales aun cuando no haya habido apelación, a un juez injusto "se le puede resistir con violencia" (fo. 78b). Y añade que, en su opinión, esto nos permite sacar dos conclusiones. Una es que "si un juez procede injustamente" y el daño en cuestión es "notorio", entonces el quejoso puede resistir inmediatamente, aun cuando "si el daño no es notorio, primero debe hacer una apelación" (fo. 79a). La otra es que, aun en el caso de daño menor, "siempre debemos recordar la frase de Inocencio en el sentido de que es posible resistir con violencia en cuanto se ha hecho una apelación" (fo. 79a).

Además de esta discusión de lo justificable de la resistencia en el derecho canónico, hay varios pasajes en el código civil en que el infligir deliberadamente un daño, o aun la muerte, fue considerado como legítimo. Hubo dos tipos principales de casos en que los compiladores del *Digesto* aceptaron que la prohibición normal del derecho positivo hace a todos los actos de violencia puede ser superada por los dictados de las leyes de la naturaleza. La primera se relaciona con ciertos casos de adulterio. Fue considerado

legítimo que un padre matara a un hombre encontrado en adulterio con su hija (y matara a su hija al mismo tiempo), y de modo semejante fue aceptado que un marido podía matar legalmente a un hombre sorprendido en adulterio con su mujer (XI, pp. 41-42). La otra serie de casos surgió en conexión con el derecho de defensa propia. La suposición básica de esta cuestión en el *Digesto* es que *vim vi repellere licet,* que siempre es justificable rechazar la fuerza injusta con la fuerza.[6] Ante todo, se dice que esto se aplica en cualquier caso en que a una persona se le hace súbitamente "violencia y daño". En tales circunstancias, siempre es legal resistir, "pues todo lo que haga por proteger su cuerpo se considera como ejecutado legalmente" (II, pp. 209-210). La misma consideración se dice que puede aplicarse a todo caso en que un ladrón comete violencia en el curso de perpetrar un robo. Si yo respondo matándolo, "estaré libre de responsabilidad", ya que "la razón natural permite a un hombre protegerse del peligro" (III, p. 324). Y si sólo es mi propiedad y no mi vida la que está en juego, aun así será legal que yo mate al hombre, siempre que le haya advertido con antelación (III, p. 324).

Aunque es obvio que ninguno de estos casos pretendía tener relación directa con el ámbito político, esto no bastó para evitar que un buen número de teólogos radicales apelaran a estas diversas justificaciones de la violencia privada para legitimar hechos de resistencia política a reyes tiránicos. Donde con más claridad puede observarse este desarrollo es en el caso de la máxima del derecho civil, de que siempre será legal rechazar la fuerza injusta con la fuerza. Ya encontramos a Guillermo de Occam aplicando esta teoría del derecho privado de resistencia en forma de un argumento político en sus *Ocho Preguntas Sobre el Poder del Papa,* a comienzos del decenio de 1340. Occam plantea el asunto en su segunda Cuestión, al discutir el problema de si el Papa es juez del emperador, o el emperador del Papa (p. 85). Señala el obvio inconveniente de tratar a cada uno como potencial superior del otro, y pasa a argüir —empleando una distinción predilecta suya— que la respuesta se encuentra en distinguir entre superioridad "en el curso ordinario de los hechos" *(regulariter)* y superioridad "en circunstancias excepcionales" *(casualiter)* (p. 86). Ejemplifica entonces la naturaleza de la distinción que tiene en mente considerando la relación entre un rey y su reino. "El rey es superior a todo su reino en el curso ordinario de los hechos" pero, "en circunstancias excepcionales puede ser inferior al reino" (p. 86). Esto se prueba por el hecho de que "en caso de absoluta necesidad", es legal que el pueblo "deponga a su rey y lo mantenga en custodia". Y se nos dice que esto, a su

[6] Véase especialmente el Digesto, XLIII, XVI, 27 (vol. 9, p. 311): "se puede repeler la fuerza con la fuerza; pues este derecho es conferido por la Ley Natural".

vez, se justifica por el hecho de que "la ley de la naturaleza, como lo dice el primer libro del Digesto, da legalidad al hecho de rechazar la fuerza con la fuerza" *(vim vi repeller licet)* (p. 86).

Como en muchas de las sugestiones más radicales de Occam, esta doctrina después fue tomada por Jean Gerson, y a su vez pasó de sus escritos a la corriente principal del pensamiento político escolástico radical. En su tratado *De la Unidad de la Iglesia,* Gerson afirma que "muchos casos pueden surgir" en que "sería permisible" que los miembros de la Iglesia "retiraran su obediencia" al Papa, así como "sería permisible resistir a la fuerza con la fuerza" (p. 148). Y en su escrito intitulado *Diez muy útiles Consideraciones para Príncipes y Gobernantes,* incluye una adaptación más extensa del mismo argumento del derecho privado a la esfera pública. Comienza su séptima "consideración" declarando que "es un error afirmar que los reyes están libres de toda obligación hacia sus súbditos", ya que "les deben justicia y protección por la ley divina y las leyes de la naturaleza". Y pasa a advertir que "si no cumplen esto, si actúan injustamente hacia sus súbditos, y si continúan con su malvado comportamiento, entonces es tiempo de aplicar aquella ley de la naturaleza que prescribe que podemos rechazar la fuerza con la fuerza" *(vim vi repellere)* (col. 624).

Además de ser manipulada por los teólogos, la autoridad del derecho romano recibió un uso radical de los propios juristas profesionales. Una opinión potencialmente subversiva que encontró el apoyo de considerable número de juristas civiles fue la afirmación de que el concepto de *merum Imperium* —acaso el concepto clave del derecho público romano— debía interpretarse en sentido constitucional. El término *merum Imperium* invariablemente aparece en el Código de Justiniano para describir las formas más elevadas del poder público, en particular el poder de mandar ejércitos y hacer leyes (Gilmore, 1941, p. 20). El Código parece asignar esta forma de autoridad tan sólo al emperador, pero buen número de comentadores trataron de argüir que la misma gama de jurisdicciones, incluyendo el *ius gladii,* o derecho de la espada, podía ser ejercida por "magistrados inferiores". El asunto tuvo un debate clásico a finales del siglo XII, entre los juristas Azo y Lothair, disputa que Bodino convenientemente resume como introducción de su propio estudio del *Imperium,* en los *Seis Libros de una República.* Lothair había declarado que el *Imperium* —que Bodino simplemente equipara con "el poder de la espada"— nunca podía ser ejercido por "magistrados inferiores", mientras que Azo había apostado un caballo a que tal caso no era así. El emperador fue llamado a decidir y (quizá no sorprendentemente) dio la razón a Lothair. Sin embargo, las realidades feudales del Sacro Imperio Romano eran tales que, como relata Bodino, "casi todo el resto de los juris-

consultos famosos" tomó el lado de Azo, afirmando que los príncipes locales y otros magistrados tienen derecho, no menos que el emperador, de esgrimir la espada de la justicia. Por ello resultó un chiste común decir que, aun cuando Lothair había tenido el caballo *(equum tulerat)*, Azo, no obstante, había tenido la razón *(aequum tulerat)* (p. 327).

Hubo dos maneras en que la interpretación de Azo ayudó a fijar la actitud constitucionalista hacia la estructura jurídica del Sacro Imperio Romano. Ante todo, tendió a apoyar la visión feudal y particularista de la constitución imperial, visión que a la postre triunfó, en 1648. Según esta versión, podía decirse que cada emperador, al ser elegido, había firmado un contrato con los electores y otros "magistrados inferiores" del Imperio, jurando mantener el bien del Imperio en general y proteger las "libertades" de sus súbditos. Esto se interpretó para establecer que el emperador no es *legibus solutus*, sino que está atado por los términos del juramento de su coronación y depende, para la continuación de su autoridad, del apropiado cumplimiento de sus deberes. Y se dijo que esto, a su vez, imponía la conclusión radicalmente constitucionalista de que, como los electores y otros príncipes del imperio son portadores del *ius gladii* no menos que el emperador mismo, ha de ser legal que ellos vuelvan la espada contra el emperador si éste deja de observar los términos de su juramento general (Benert, 1973, pp. 18-20). Esta teoría fue puesta en práctica en 1400, cuando los electores imperiales pronunciaron la deposición del emperador Wenzel, y notificaron a sus súbditos que ya no estaban atados por sus juramentos de lealtad. Los electores arguyeron que el emperador había jurado mantener la unidad del imperio y la paz de la Iglesia; que no había cumplido esas promesas, y que a ellos correspondía, por tanto, deponerlo, actuando como tributal y ejerciendo juicio sobre él por la violación de su contrato (Carlyle, 1936, pp. 182-183).

La idea de que los electores y otros "magistrados inferiores", esgrimieran el *Imperium* también tendió a apoyar un segundo concepto, menos particularista pero no menos radical de la posición del emperador. Según este análisis, el imperio constituía una *universitas*, una unidad orgánica en que cada miembro tenía el deber, no sólo según el derecho positivo sino también según la ley natural, de mantener la integridad. Se dijo que esto incluía la posibilidad de que los electores pudiesen blandir el *ius gladii* contra el emperador en nombre del imperio si juzgaban que su conducta estaba socavando las normas de justicia que, según se afirmaba, había prometido sostener en su coronación.[7] Esta teoría fue abrazada por buen número de teólogos así como de jurisconsultos: fue señalada por Santo Tomás en su *Suma Teo-*

[7] Para un análisis completo de este concepto de la constitución imperial, véase el excelente artículo de Benert, 1973, esp. pp. 21-32.

lógica, y popularizada, con gran influencia, por Guillermo de Occam en sus *Ocho Preguntas Sobre el Poder del Papa.* Occam presenta el argumento al analizar las opiniones de "quienes dicen que el Papa puede deponer al emperador" (p. 203). Insiste en que el Papa no tiene tal autoridad "en el curso ordinario de los hechos", conclusión que le lleva a considerar de quién puede decirse, correctamente, que tiene autoridad "de deponer al emperador si merece ser depuesto" (p. 203). La respuesta, sugiere Occam, depende de reconocer que el imperio constituye un "cuerpo místico" en que cada "miembro" tiene un derecho natural de proteger el bienestar del todo (p. 204). "Así como en un cuerpo natural, cuando un miembro se vuelve defectuoso, el resto compensa la deficiencia, si puede", así en una *universitas* "cuando una parte se vuelve defectuosa, las otras partes, si tienen el poder natural, deben compensar la deficiencia" (p. 204). Esto, a su vez, sugiere a Occam que si la cabeza del imperio se vuelve un tirano, puede legalmente ser depuesto "por quienes representan a las personas sometidas al *Imperium* romano" y en particular "por los príncipes-electores" que pueden compararse a los principales "miembros" del cuerpo del imperio (pp. 203-204).

Las implicaciones radicales de la posición de Occam no fueron elucidadas, desde luego, por las propias autoridades imperiales, pero su concepto básico de un cuerpo místico cuyos miembros tienen el deber igual de conservar el todo, fue reiterado poco después en la *Bula de oro* que Carlos IV promulgó en 1356 como nueva constitución para el Imperio (Jarrett, 1935, pp. 171-172). El exordio habla de los príncipes-electores como los "miembros" del Imperio y las "columnas" que lo mantienen en pie (p. 221). La sección sobre la elección de emperadores repite que "todos y cada uno de los electores-príncipes" deben ser considerados como "los miembros más cercanos del Imperio" (p. 230). Y la siguiente sección incluye un elaborado desarrollo de ambas metáforas. "Los venerables e ilustres príncipes-electores" son "las principales columnas" del Imperio, que "sostienen todo el edificio por la piedad vigilante de su circunspecta prudencia" y también son los miembros principales de su cuerpo místico, cuya "voluntad concordante" es esencial si ha de conservarse "el honor imperial" así como la unidad imperial (p. 231).

Estas versiones antiabsolutistas de la autoridad imperial llegaron a una nueva cima del desarrollo a comienzos del siglo XVI. Esto ocurrió en gran parte como resultado de los cambios introducidos en el estudio del derecho por los humanistas de finales del *quattrocento.* Como hemos visto, los humanistas empezaron a tomar un nuevo interés en la historia del derecho, y por ello en el estudio de las formas locales y consuetudinarias del derecho. Esto les hizo mucho más apropiados que sus predecesores bartolistas para la investigación de las relaciones feudales, que empezaron entonces a analizar intensivamente por primera vez. Un nuevo resultado fue el entendimiento

del sistema feudal de obligaciones y derechos que había fundamentado la actuación del Sacro Imperio Romano durante gran parte de la Edad Media. Acaso el ejemplo más distinguido de esta corriente fuese Ulrico Zasio, a quien ya hemos encontrado como uno de los más notables jurisconsultos humanistas de la primera parte del siglo XVI. Cuando Zasio examina la constitución del Imperio, en su tratado *De la Costumbre del Feudo,* pone en claro que considera al emperador no como soberano absoluto "por encima" del Imperio, sino antes bien como el vértice de una pirámide feudal. Indica que "un rey dentro de su reino tiene más derecho que el emperador dentro del Imperio", ya que "un rey puede transmitir su reino a sus herederos legales", mientras que "nadie puede suceder al Imperio, a menos que sea elegido para ello" (col. 225). Y más adelante insiste, en su sección sobre "lo que puede pedir un vasallo de un señor, y un señor de un vasallo", que cuando un vasallo reconoce como su señor a una persona particular —como los príncipes-electores reconocen al emperador— las obligaciones resultantes son esencialmente feudales y "de carácter recíproco" (col. 270, 278).

Las implicaciones de este análisis para la posición jurídica del emperador quedan establecidas con la mayor claridad por Zasio en sus *Juicios,* al dar su opinión sobre un caso en que el emperador Maximiliano había "invertido y apartado" la decisión de un tribunal "por la plenitud de su poder absoluto" (col. 409). Esto lleva a Zasio a considerar la cuestión clave de si puede decirse apropiadamente que el emperador posee tal grado de poder, que está por encima del derecho positivo y es capaz de anularlo a su capricho (col. 411). En su respuesta afirma que la autoridad jurídica del emperador en realidad está limitada de dos maneras. Primero, insiste en que "las leyes han sido insatisfactoriamente interpretadas" por quienes alegan que "el emperador romano tiene una especie de poder absoluto" *(quasi absoluta potestas),* que se extiende para invertir los derechos jurídicos de sus súbditos individuales (col. 412). Los poderes del emperador son "muy grandes en realidad", pero "sólo se extienden a mantener la seguridad de sus súbditos y sostener la causa de la justicia" (col. 412). En efecto, el emperador se ha comprometido a cumplir con estos deberes, de modo que "si su poder ha de ser legítimo, deberá ser razonable y justo", y no es posible que se extienda hasta "arrebatar o lesionar los derechos de nadie" (cols. 411, 412). Su afirmación segunda y aún más restrictiva es que el emperador no sólo está "limitado por sus contratos" a permanecer dentro de la esfera de la justicia natural, sino que también está limitado por la constitución del Imperio mismo (cols. 411, 415). Recuerda que "hace algunos años" el emperador Maximiliano "junto con los principales ciudadanos y príncipes" del Imperio "promulgó una constitución" en que el emperador se comprometía a "no rescindir ni intervenir" en las decisiones de sus propios tribunales

(col. 415). Para Zasio esto es absolutamente decisivo: "como el emperador prometió sostener esta orden" y "puesto que también está atado por todo contrato que establezca", de allí se sigue que "no puede ser legal que proceda" de alguna forma contraria a las leyes positivas (col. 413).

Queda por considerar otra manera, más influyente aún, en que la autoridad del derecho romano fue utilizada por buen número de jurisconsultos profesionales para sostener una actitud política radical. A veces se arguyó que cuando un pueblo libre concede *Imperium* a un gobernante, los términos de la *Lex Regia* en que anuncia su contrato deben incluir la estipulación de que simplemente está delegando, y no entregando, su propia soberanía original. Como hemos visto, esta forma de argumento jurídico fue desarrollada originalmente por Bartolo y sus discípulos como parte de su campaña para legitimar las pretensiones de las ciudades del norte de Italia a la independencia legal del Imperio. Primero insistieron en que toda ciudad que legisla en su propio nombre debe ser *sibi princeps*, "un *princeps* en sí misma", y en consecuencia debe ser libre del *Imperium* del Imperio. ¿De quién puede decirse que posee *Imperium* en tales ciudades? Habiendo planteado la pregunta, pasaron a responder que los únicos portadores posibles de semejante autoridad debían de ser los propios ciudadanos. Bartolo establece el punto de manera totalmente inequívoca en sus comentarios del *Digesto*. Reconoce que el pueblo generalmente concede el actual ejercicio de su soberanía a un gobernante elegido o cuerpo de magistrados; pero afirma que todo "derecho de juicio" de que disfruten estos funcionarios "tan sólo les ha sido delegado *(concessum est)* por el cuerpo soberano del pueblo" (p. 670). El gobierno no puede "tomar ningún estatuto contrario a aquellos acordados por todo el pueblo", ni puede iniciar ninguna legislación sin primero haber recabado "la autoridad del pueblo" en "su consejo gobernante", que en todo tiempo sigue siendo el *locus* último de la soberanía (p. 670).

Como en el caso del estudio del derecho feudal, la manera populista de interpretar la *Lex Regia* recibió nuevo impulso con el desarrollo de la jurisprudencia humanista a finales del siglo xv. Como aspecto de su interés característico en la evolución del derecho romano, buen número de jurisconsultos humanistas empezó a examinar las circunstancias exactas en que originalmente la concesión del *Imperium* fue otorgada por el Senado y el pueblo de Roma al emperador Augusto al comienzo del principado. Un resultado de ello fue que buen número de los más distinguidos "pioneros" del humanismo jurídico llegó a la conclusión de que la concesión de soberanía encarnada en la original *Lex Regia* debía interpretarse en un sentido constitucionalista.

Un destacado jurisconsulto que se valió de estas técnicas humanísticas para fijar una teoría esencialmente bartolista de la soberanía popular fue Andrea

Alciato, a quien ya hemos encontrado como primer sabio en exportar los nuevos métodos del humanismo jurídico, de Italia a Francia (Carlyle, 1936, pp. 298-301). Pero el ejemplo más claro de este enfoque sincrético puede encontrarse en la serie de diálogos intitulados *La Soberanía del Patriciado Romano*, que Mario Salamonio completó en 1514 (D'Addio, 1954, pp. 3, 15). Como ya hemos visto, la segunda mitad del libro de Salamonio se dedica a una discusión detallada de los problemas específicos que habían surgido en Italia como resultado de la invasión francesa de 1494. Pero esto va precedido por una discusión completamente general en que, como empieza a observar la figura del Filósofo, la meta es elucidar "los arduos y sutiles problemas" que rodean el carácter del *Imperium*, del que puede decirse que un pueblo libre asigna a su príncipe al comienzo de su reinado (fo. 5a).[8]

Aunque Salamonio empieza con la libertad natural del pueblo, no está interesado en analizar este concepto a la manera hipotética o casi histórica de los teólogos o de los posteriores teóricos del "contrato social".[9] Su razón para insistir en que "Dios ha creado a todos los hombres libres e iguales" y que "nadie está por naturaleza en sujeción a nadie más" es, simplemente, el deseo de hacer resaltar el hecho de que todo *Imperium* debe tener "una base en acuerdos" (fos. 21a, 28b-29a). Los dos portavoces principales de los primeros diálogos —El Filósofo y el Jurista— convienen fácilmente en que toda sociedad política legítima debe originarse en una decisión libre de parte de los ciudadanos de establecer un contrato con un gobernante, de promulgar una *Lex Regia*, y así, de establecer *Imperium* sobre ellos mismos. Sólo empiezan a disentir, cuando se ponen a considerar la naturaleza del *Imperium*, del que puede decirse que lo inaugura una *Lex Regia*. El Jurista empieza con bastante confianza, aseverando que después de instalar a un príncipe en el poder, "no hay absolutamente ningún derecho para ponerle cortapisas", ya que "la *Lex Regia* le asigna absoluta autoridad" (fos. 5b, 8b). El Filósofo se niega a creer que ha oído bien, y cuando el Jurista inocen-

[8] Así, sería un error pensar que los jurisconsultos humanistas se apartaron por completo de un interés abstracto, bartolista, en los principios de la ley y su relación con la ley de la naturaleza para enfocar, en cambio, el estudio del derecho positivo y su desarrollo histórico. Característicamente, los juristas que emplearon técnicas humanísticas —como Salamonio y Alciato— no obstante mantuvieron fuertes lealtades bartolistas. Para el elemento de tradicionalismo en Alciato, véase Viard, 1926, pp. 139-164, y para los nexos continuados entre la jurisprudencia humanista y la filosofía, véase Kelley, 1976.

[9] Este punto parece mal comprendido por D'Addio, 1954, cuya tesis principal es que los escritos de Salamonio ocupan un lugar central en la historia de "la idea del contrato social" (véase D'Addio, 1954, esp. pp. 111-115 y 119 *ss*). Desde entonces, esta opinión ha sido apoyada por Gough, 1957, quien dice (p. 48) que Salamonio presentó la teoría por primera vez en una forma "ya completa, dispuesta para entrar en el mundo moderno".

temente advierte que parece sorprendido, el Filósofo responde que está "totalmente estupefacto" (fo. 6a). Así, el segundo diálogo se consagra a explicar el asombro del Filósofo. Empezando en lo que gusta considerar como "un estilo socrático" acaba por desafiar al locuaz Jurista, así como a las figuras casi silenciosas del Teólogo y del Historiador, para que acepten su propia versión bartolista del inalienable derecho del pueblo a gobernar.

Hay cierta ironía en esta forma de presentar el argumento. Bien podríamos concluir, basándonos en la versión de Salamonio, que los analistas más radicales del *Imperium* fueron los filósofos, que todos los juristas eran defensores del absolutismo, y que los teólogos casi no tenían nada que decir en el debate. Sin embargo, es difícil creer que muchos filósofos hayan estado dispuestos a apoyar la versión de *Imperium* que aporta el Filósofo de Salamonio, excepto, desde luego, Marsilio de Padua, en quien bien pudo estar pensando el autor. Por otra parte, las opiniones ofrecidas por el Filósofo habrían sido perfectamente aceptables a buen número de juristas, incluso Bartolo y sus discípulos, así como a los teólogos radicales que hemos visto, cuyos principales argumentos acerca del *Imperium* virtualmente repite el Filósofo. Ante todo, conviene en que el pueblo nunca enajena sino tan sólo delega su soberanía en el acto de establecer un gobierno. Esto puede probarse, afirma, considerando la manera en que "el Senado y el pueblo de Roma" originalmente consintieron en establecer el principado (fo. 8b). La *Lex Regia* que promulgaron "fue hecha por la voluntad del pueblo" de tal manera que no sólo "comprometió a su príncipe a obedecer sus términos" sino que hizo al principado mismo "responsable ante el pueblo" (fos. 8b-9a). Más adelante, el Filósofo generaliza esta afirmación, arguyendo que un pueblo libre nunca puede entregar su soberanía última, y que "todo lo que haga un gobernante deberá verse que sea hecho con el consentimiento y autoridad de todo el pueblo" (fo. 15b). Después de que la figura del Teólogo —luego de un largo silencio— ha asegurado al Jurista que "esto no puede negarse", el Filósofo se siente libre de proceder directamente, pasando a su otro punto principal (fo. 9b). Insiste en que, como cada príncipe debe ser "constituido por la autoridad de una *Lex Regia*", de allí se sigue que su condición nunca puede ser la de un soberano que es *maior universis*, sino tan sólo de un funcionario elegido que actúa como "un *ministro* de la república" (fos. 11b, 17a, 21a). Al principio, el Jurista se niega a aceptar semejante posibilidad, pero cambia de opinión cuando el Filósofo lo persuade de que existe una analogía directa entre los gobernantes y otros magistrados. Convienen sin dificultad en que un magistrado debe estar "por encima de cada ciudadano individual en autoridad" *(maior singulis)*, pero es "inferior al pueblo en general" *(inferior universo populo)* (fo. 13a). Esto hace de él "un mero *ministro* del pueblo" y significa que "todo lo que sea hecho por un ma-

gistrado es hecho en realidad por la autoridad del pueblo" (fos. 13a-b). El Filósofo arguye entonces que un príncipe "en realidad no es más que una especie de magistrado perpetuo", que simplemente tiene el mandato de sostener su autoridad "con el consentimiento de todo el pueblo" (fos. 13b, 15b). Pero es obvio, añade, que "todo aquel a quien se asigna un mandato debe ser un mero *ministro* de la autoridad en el mando". De allí se sigue, concluye triunfalmente, "que un príncipe sólo puede ser un *ministro* de la república" y que el pueblo, "como creador del príncipe, debe ser más grande que el príncipe al que ha creado" (fos. 12b, 17a, 21a).

Por último, Salamonio resume su argumento en la afirmación —que subraya mucho más que los teólogos— de que "de ningún príncipe puede decirse que es *legibus solutus*" (fo. 5b). Como insiste el Filósofo, todo gobernante tiene una obligación perpetua, que surge de su aceptación de la *Lex Regia*, de gobernar "de manera justa y honrada, de acuerdo con las leyes de la naturaleza y las costumbres del país en cuestión" (fos. 7a, 27b). Nuevamente, el Jurista empieza expresando su asombro ante semejante limitación al poder de los príncipes, y asegura al Filósofo que debe estar "bromeando, o mal de la cabeza" (fo. 27b). Pero, nuevamente, es obligado a reconocer que todo gobernante legal debe ser el servidor y no el amo de las leyes, y que hasta debe ser posible que una ley propuesta por un príncipe "sea abrogada en nombre de la justicia" por el pueblo soberano si después descubre que no "conduce a la estabilidad y al bienestar común" (fo. 27b).

V. EL RESURGIMIENTO DEL TOMISMO

Los tomistas y sus enemigos

Uno de los discípulos de John Mair en el Collège de Montaigu en los primeros años del siglo xvi fue Pierre Crockaert (*c.* 1450-1514), que había llegado de Bruselas en edad relativamente avanzada a estudiar en la Universidad de París. Crockaert empezó como estudiante y profesor de la *via moderna*, pero en 1593 parece haber sentido cierta repulsión hacia la materia: abandonó el estudio de Occam, se volvió, en cambio, hacia el tomismo, entró en la orden dominica y se unió al Collège de Saint-Jacques, famoso por sus asociaciones con Santo Tomás de Aquino y Alberto Magno (Renaudet, 1953, pp. 404, 464). En 1509 empezó a dar conferencias sobre la *Suma Teológica* de Santo Tomás, en lugar de las tradicionales *Sentencias* de Pedro Lombardo, y en 1512 publicó un comentario sobre la última parte de la *Suma* en colaboración con su discípulo Francisco de Vitoria (Renaudet, 1953, pp. 469, 594). Crockaert murió en 1514, pero su influencia como maestro, y en consecuencia la popularidad de la *via antiqua* en París, siguió aumentando. Su Colegio financió la publicación de nuevos comentarios a Santo Tomás en 1514, en tanto que las propias enseñanzas tomistas de Crockaert eran continuadas por buen número de discípulos brillantes, entre ellos Fabrius y Meygret, así como Vitoria (Renaudet, 1953, p. 659).

De estos modestos principios en la Universidad de París emanó el gran resurgimiento del tomismo en el siglo xvi, resurgimiento de importancia vital para el desarrollo de la moderna teoría del derecho natural del Estado. Acaso su figura central sea Francisco de Vitoria (*c.* 1485-1546), quien ingresó en la orden dominica —orden de la que había sido miembro el propio Santo Tomás— en 1504, y que dos años después fue enviado a proseguir sus estudios en el Collège de Saint-Jacques en París.[1] Allí permaneció durante casi dieciocho años, primero como estudiante de la *via antiqua*, que profesaba Crockaert, y después como conferenciante sobre la *Suma Teológica* de Santo Tomás (Getino, 1930, pp. 28-33). En 1523 retornó a su España natal, y tres años después fue elegido para la primera cátedra de teología en Salamanca,

[1] Véase Getino, 1930, pp. 19-20. Existe considerable incertidumbre sobre la fecha del nacimiento de Vitoria. Getino, 1930, la biografía más leída, sugiere una fecha "no anterior a 1483 y no posterior a 1486" (p. 14). Pero algunos comentadores (por ejemplo Mesnard, 1936, p. 455) sugieren una fecha tan temprana como 1480, mientras que otros (por ejemplo Fernández-Santamaría, 1977, p. 63) sugieren una fecha tan posterior como "alrededor del año 1492".

puesto que ocupó hasta su muerte, acaecida en 1546 (Hamilton, 1963, pp. 172, 176). Vitoria no publicó nada, de modo que sus ideas tan sólo se conocen directamente por una serie de *relecciones* manuscritas que casualmente se conservaron.[2] Pero es indudable que tuvo una repercusión inmensa como maestro, y a la época de su muerte casi treinta de sus antiguos discípulos ocupaban cátedras en universidades españolas (Hamilton, 1963, p. 175). La larga lista de sus pupilos célebres incluye varios prominentes juristas, incluso Diego de Covarrubias (1512-1577), así como buen número de grandes teólogos dominicos y filósofos de la política, siendo los más notables Melchor Cano (1509-1560), Fernando Vázquez (1509-1566) y Domingo Soto (1494-1560) (Wilenius, 1963, p. 15.)

Domingo Soto se encontró entre los primeros así como los más numerosos e importantes discípulos de Vitoria. Se convirtió a la interpretación del tomismo de Vitoria mientras estudiaba en la Universidad de París, y siguió a Vitoria de vuelta a Salamanca en 1526 (Hamilton, 1963, pp. 176-177). En 1531 continuó algunas conferencias de Vitoria, cuando éste cayó enfermo, y en 1532 fue llamado a ocupar la cátedra de vísperas de teología (Hamilton, 1963, p. 177). Soto continuó dando cátedra en Salamanca durante los trece años siguientes, pero en 1545 renunció a su cátedra obedeciendo la orden del emperador Carlos V de asistir al Concilio General de la Iglesia, que Paulo III originalmente había tratado de reunir casi diez años antes, y que por fin empezó a reunirse en Trento en diciembre de 1545 para considerar la reforma de la Iglesia. Soto acudió a desempeñar un papel importante en los primeros años del Concilio, actuando como teólogo imperial y como representante de los dominicos (Jedin, 1957-1961, I, 513; II, 93). Retornó entonces a España, recuperó su antiguo puesto en Salamanca en 1551 y continuó allí hasta su muerte, ocurrida en 1560. Fue durante este segundo periodo de enseñanza activa cuando completó su obra principal sobre filosofía jurídica y política, los *Diez Libros Sobre la Justicia y el Derecho*. La obra fue publicada primero en seis partes, entre 1553 y 1557, y pasó por veintisiete ediciones más antes de que terminara el siglo (Hamilton, 1963, pp. 177-180, 190).

Durante la segunda mitad del siglo XVI, las doctrinas propuestas por los dominicos empezaron a ser adoptadas por sus grandes rivales, los jesuitas, que se pusieron a propagarlas con energía sin paralelo en Italia y Francia así como en España. Los más destacados escritores políticos entre los jesuitas italianos de la época fueron Antonio Possevino (1534-1611) y el cardenal Roberto Belarmino (1542-1611), cuya secuencia de las *Controversias*, publi-

[2] Una *relecto*, o "relectura" era un resumen de un curso de conferencias, normalmente pronunciadas una vez al año en forma de oración ante toda la facultad. Para este detalle biográfico, y otros, véase Baumel, 1936, pp. 24-69.

cada por primera vez entre 1581 y 1592, constituye el más docto y exhaustivo de los numerosos ataques de los jesuitas a las suposiciones políticas así como teológicas asociadas a la fe luterana. Un conjunto similar de doctrinas empezó a ser desarrollado al mismo tiempo por un gran número de escritores jesuitas en España. A finales de la década de 1540, los jesuitas habían logrado establecer ocho de sus propios colegios en universidades españolas, incluyendo a Alcalá, Salamanca y Burgos (Kidd, 1933, p. 30). Fue así como empezó el proceso con el cual lograron arrancar el dominio intelectual de las universidades españolas de manos de los dominicos. Los nuevos colegios jesuitas pronto empezaron a producir una impresionante corriente de teólogos y filósofos políticos, que incluyó a Alfonso Salmerón (1515-1585), Pedro de Ribadeneyra (1527-1611), Francisco de Toledo (1532-1596), Gregorio de Valencia (1549-1603) y Gabriel Vázquez (1549-1604).[3] Pero las dos figuras más importantes entre los filósofos jesuitas españoles de este periodo fueron Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1617). Ambos empezaron sus estudios —así como Francisco de Toledo y Gregorio de Valencia— en la Universidad de Salamanca. Molina ingresó en la Compañía de Jesús en 1553, pero como aún no había sido enteramente incorporada a España, se trasladó a Portugal para ocupar una cátedra. Fue nombrado profesor de artes en Évora, y le fue transferida la clase de teología en 1568 (Fichter, 1940, p. 203). Del curso de conferencias allí pronunciadas entre 1577 y 1582 compiló sus *Seis Libros de la Justicia y el Derecho*, publicados inicialmente entre 1593 y 1600. Suárez fue una especie de rival de Molina, y ambos contendieron por la cátedra de teología en Coimbra en 1593, pugna en la que ganó Suárez (Fichter, 1940, p. 204). Suárez fue célebre (como su héroe Santo Tomás) por la tardía partida que hubo en sus estudios filosóficos, y después por la inmensa erudición que vertió en los treinta grandes volúmenes de sus obras publicadas (Fichter, 1940, pp. 47-60). Encontrándose en Coimbra, después de retornar del colegio jesuita de Roma, fue cuando se sintió particularmente animado a escribir sobre filosofía jurídica y política. Alentado por el rector de la universidad, empezó a dar cátedra sobre el concepto de derecho, serie que primero pronunció en 1596. El curso después fue publicado, en 1612, como el voluminoso tratado *De las Leyes y del Dios Legislador*.[4] Para entonces también había sido alentado por Caraffa, nuncio papal en Madrid, a componer una refutación de la *Apología* en que el rey Jacobo I había tratado de defender el juramento inglés de lealtad contra el ataque lanzado por Belarmino y el propio Papa. La consideración

[3] Para detalles biográficos y bibliográficos de todos estos escritores, véase Backer, 1853-1861.

[4] Todas las posteriores citas de Suárez se refieren a esta obra, salvo cuando específicamente se indique que se refieren a la *Defensa*.

de la cuestión por Suárez, característicamente extensa, también fue publicada en 1612, y apareció como *Defensa de la fe Católica y Apostólica*. Estas dos obras no sólo representan su principal colaboración al pensamiento jurídico y político, sino que también constituyen el más claro resumen de la visión notablemente homogénea que había desarrollado la escuela de filósofos políticos tomistas en el curso del siglo XVI (*cf.* Daniel-Rops, 1962, p. 342).

Una frase constantemente utilizada por todos los escritores de esta escuela puede considerarse como resumen del afán básicamente polémico de sus obras políticas. Uno de sus principales intereses, declaran, consiste en refutar "a todos los herejes de esta época actual". Los herejes de quienes básicamente se ocupan son, desde luego, los luteranos, y uno de sus objetivos básicos es repudiar no sólo el concepto luterano de la Iglesia, sino toda la visión de la vida política asociada a la Reforma evangélica.[5]

Volviéndose primero hacia la visión luterana de la Iglesia, los tomistas reconocieron la necesidad especial de poder enfrentarse y demoler dos importantes herejías luteranas: la doctrina de *sola scriptura*, con su concomitante repudio de la tradición católica, y la afirmación clave de que la verdadera Iglesia no es más que una *congregatio fidelium*, con su consecuente rechazo de todas las jerarquías eclesiásticas y su negativa de los poderes legisladores del Papa. La *relecto* de Vitoria sobre *El Poder de la Iglesia* va en gran parte dirigida contra "las palabras excepcionalmente imprudentes de Lutero" y de los otros "herejes increíblemente arrogantes" que desdeñan las tradiciones de la Iglesia, arguyendo que "todos los cristianos son igualmente sacerdotes", e insisten en que "el poder de la Iglesia reside en cada uno, no conteniendo gradaciones ni órdenes eclesiásticas" (p. 129). Las mismas herejías son señaladas después por todos los defensores tomistas del Papado tridentino, en la segunda mitad del siglo XVI. En particular, se concentran en el hecho de que, como dice Belarmino en su tratado *De los Concilios*, "los luteranos han hecho invisible la Iglesia" (II, pp. 317, 344). De Soto indica que éste es un viejo error, "primero enseñado por los valdenses, después por Wyclif y más tarde por los luteranos" (fo. 18a). Molina prefiere remontar la herejía a Marsilio de Padua, pero confirma que Lutero simplemente está "enseñando los mismos errores" (p. 1866). Y Suárez conviene con Molina en que "éste ha sido un viejo error", que "Marsilio fue, sin duda, su principal autor"

[5] Por hacer notar insistentemente hasta qué punto los tomistas del siglo XVI estaban escribiendo en consciente oposición a los luteranos, estoy en deuda con el análisis seminal de estos escritores, contenido en Gierke, 1934; *cf.* también Gierke, 1939. También estoy en gran deuda con el excelente estudio de la colaboración española al resurgimiento del tomismo contenido en Hamilton, 1963. Lamento que Fernández-Santamaría, 1977 —que se concentra en la teoría política de Vitoria— apareciera demasiado tarde para que yo pudiese tomar en cuenta plenamente sus descubrimientos.

y que ya es urgente desarraigarlo, pues "Lutero, seguido por Melanchthon" ha logrado engañar a mucha gente y hacerle sostener las mismas falsas creencias (I, p. 297).

Al desarrollar su teoría de la sociedad política secular, los tomistas estaban no menos interesados en repudiar buen número de herejías luteranas. Como hemos visto, la visión luterana de la relación del hombre con Dios había socavado todo intento de basar la conducción de la política sobre las bases del derecho natural. Los reformadores habían afirmado que los hombres, con sus naturalezas caídas, no pueden tener siquiera esperanzas de captar la voluntad del *Deus Absconditus*, y de esta manera producir un reflejo de la justicia de Dios en la disposición de sus vidas. Así, habían concluido que todos los poderes existentes debían de haber sido ordenados directamente por Dios y concedidos a los hombres, precisamente para remediar estas deficiencias morales. Fue esta doctrina la que, como lo reconocieron los tomistas, era particularmente importante que pudiesen refutarla. El deseo de derrocar esta herejía aportó uno de los principales motivos de los debates acerca de justificación y rechazo de la "doble justicia" en el Concilio de Trento (Philips, 1971, pp. 351-358). Como observa Jedin, en el concilio, los teólogos "tomaron el problema que Lutero les había planteado" (Jedin, 1957-1961, II, p. 167). Aceptaron la necesidad de poder mostrar, en las palabras del *Decreto Concerniente a la Justificación* que, aun cuando los hombres sin duda estén llenos de flaquezas morales y sean "siervos del pecado", los luteranos no obstante estaban en el error al negar a los hombres todo elemento de "gracia interior" (pp. 30, 33-35). El mismo ataque a lo que Soto llamó la "pestilente doctrina de Lutero" concerniente a la inherente falta de justicia del hombre fue reiterado después por todos los teóricos jesuitas en la segunda parte del siglo XVI (fo. 244a). En su tratado *Concerniente a la Justificación* Belarmino reconoce que la principal herejía a la que debe resistirse es la creencia, difundida y peligrosa (que cita a partir de la discusión de los Gálatas, por Lutero), de que "la fe por sí sola justifica" y que "no puede haber ninguna justicia inherente al alma del hombre" (VI, pp. 172, 178). Y Suárez reconoce, de manera similar, al principio de su explicación del sometimiento del hombre a la ley, que el error que, ante todo, hay que extirpar, es "la blasfema sugestión de Lutero" de que "es imposible aun para el hombre justo seguir la ley de Dios" (I, p. 65).

Como lo indican Soto y Suárez, el significado de la afirmación de Lutero de que el hombre no posee ninguna justicia inherente es que forma "la raíz y base de todas las demás herejías" que los luteranos han propagado acerca de los principios de la vida política.[6] Había dos de tales herejías que

[6] Véase Soto, fo. 247a; Suárez, I, p. 67.

los tomistas claramente sintieron que necesitaban atacar en especial. La primera era la doctrina luterana del príncipe cristiano. Cierto es que nunca la analiza (y ni siquiera menciona) Vitoria, quizá porque sus propias opiniones acerca de los orígenes de la autoridad política son curiosamente similares. Vitoria tiende a argüir (aunque no es absolutamente coherente en este punto) que nuestros gobernantes han sido directamente ordenados y asignados a nosotros por "un poder providencial", que generalmente equipara con la voluntad de Dios. Sin embargo, por esta idea fue enérgicamente criticado por varios de los teóricos jesuitas, todos los cuales rechazan categóricamente toda sugestión de que el dominio debe fundarse en la gracia. Belarmino arguye en su tratado sobre *Los Miembros de la Iglesia* que al hacer esta afirmación "los herejes de la época actual" tan sólo han resucitado otra posición completamente desacreditada ya, "originalmente afirmada por Wyclif y Hus". Sin embargo, reconoce que el error sigue siendo peligroso y que, por tanto, tiene importancia proporcional poder argüir en contra de la suposición subyacente de que la sociedad política surge directamente de "la justicia y la gracia de Dios" de manera tal que la religiosidad del gobernante es la condición de su autoridad (III, p. 14). Suárez conviene en seguir esta línea herética de descendencia, y en subrayar la necesidad de exponer "la errónea creencia" de que "el poder de hacer la ley depende de la fe o la moral del príncipe", concepto que llega entonces a una conclusión subversiva —"que los herejes mantienen"—, a saber, que "el poder civil no puede permanecer en manos de gobernantes impíos" (I, pp. 190, 327).

La otra herejía, íntimamente relacionada con la anterior, que los tomistas se sintieron especialmente obligados a rechazar es la afirmación luterana de que las órdenes de un príncipe no cristiano no son obligatorias en conciencia, y nunca se les debe obedecer. Vitoria subraya en sus *relectio* sobre *La Autoridad Civil* que ciertos "individuos sediciosos" están afirmando que la "libertad evangélica constituye un impedimento al poder real" (p. 186). Soto (fo. 247b) pasa a identificar a estos individuos con los luteranos, y todos los escritores jesuitas posteriores convienen en que debe arrancarse de raíz esta nueva herejía. Molina nota que "una de las cosas que los luteranos más suelen afirmar hoy" es que se puede desobedecer en buena conciencia a los gobernantes seculares (pp. 1870, 1876). Suárez repite la misma observación, y trata como uno de los más escandalosos "errores de los herejes" el que crean que es "posible responder negativamente a la pregunta sobre si un magistrado civil puede obligar a sus súbditos, en concencia, a obedecer sus leyes" (I, p. 325).

Además de denunciar los errores de los luteranos, los tomistas reconocieron una necesidad apenas menos urgente de corregir buen número de herejías que estaban siendo propagadas por los humanistas. Volvieron su atención, ante

todo, a las peligrosas opiniones acerca de la Iglesia que habían adoptado Erasmo y otros muchos humanistas cristianos. La necesidad de oponerse a tal criterio, y en particular de someter las obras del propio Erasmo a un detallado escrutinio crítico fue reconocida por primera vez en el curso de una conferencia de teólogos celebrada en Valladolid en 1527, en que Vitoria y sus asociados retiraron su anterior simpatía al programa del humanismo cristiano, y procedieron a atacar una secuencia de diecinueve herejías que Diego López de Zúñiga afirmaba haber descubierto en las obras publicadas de Erasmo (Bataillon, 1937, pp. 264, 266). La campaña contra Erasmo se intensificó después en el Concilio de Trento, y culminó en 1559 con la publicación del primer Índice de Libros Prohibidos. En este punto, Erasmo fue colocado en la más alta categoría de quienes habían pecado contra las enseñanzas de la Iglesia, siendo condenado todo el *corpus* de sus escritos (Putnam, 1906-1907, I, p. 197).

Es importante notar cuán rápida y decisivamente Vitoria y Soto se confirmaron en su oposición a Erasmo, ya que sus propias ideas a veces han sido caracterizadas, acaso erróneamente, como un intento de combinar el escolasticismo con el humanismo cristiano.[7] Los dominicos y sus aliados reconocieron, de hecho, que había dos rasgos del programa erasmiano que consideraban esencial repudiar si se quería que se conservara la ortodoxia. Uno era la "tendencia luterana" de Erasmo a exigir que se hiciera libremente una nueva y purificada traducción de la Biblia, y sus correspondientes denuncias de las imprecisiones, y por tanto de la autoridad de las existentes traducciones latinas de la Vulgata. Su otro error se encontraba en su ideal de la educación religiosa, su sugestión casi luterana de que a los laicos debía enseñarse por medio de un catecismo de la fe (un *método*), y que el clero debía ser educado por medio de estudios bíblicos obligatorios (Jedin, 1957-1961, II, 99). Ambas proposiciones fueron citadas con considerable hostilidad en la conferencia de Valladolid y en el Concilio de Trento. Para entonces se había reconocido que había que oponerse a la influencia de las "manifiestas mentiras" de Erasmo, como las llamó Belarmino, mediante una reafirmación autoritaria de la idea ortodoxa acerca del lugar de la Biblia, y más generalmente de la instrucción religiosa, en las enseñanzas de la Iglesia.[8]

Sin embargo, los humanistas más peligrosos eran aquellos en quienes los tomistas percibieron una afinidad con los luteranos en sus opiniones acerca de la sociedad política. El intento de enfrentarse a estas nuevas herejías les

[7] Véase por ejemplo Mesnard, 1936, p. 455; Hamilton, 1963, p. 174. Véase también (poniendo este punto más generalmente) Dickens, 1968, p. 171.

[8] Véase Jedin, 1957-1961, II, pp. 56-57, 267-268. Para el juicio de Belarmino, véase su tratado sobre *La palabra de Dios*, I, pp. 109 *s.*, 137 *s.*

obligó a atacar dos corrientes separadas del pensamiento político humanista, a cada una de las cuales trataron como herética de manera un tanto similar. Estaban impacientes, ante todo, por responder a las afirmaciones que Juan Ginés de Sepúlveda y sus partidarios habían empezado a hacer sobre la legitimidad de las conquistas españolas en el Nuevo Mundo. Sepúlveda (1490-1573), que había estudiado humanidades en Bolonia además de recibir allí su preparación teológica, llegó a ser el más destacado campeón de los colonizadores españoles, siendo su preocupación básica el vindicar su derecho legal y moral a llevar adelante la política de esclavizar a los habitantes indios (Fernández-Santamaría, 1977, pp. 163-169). La esencia de su argumento fue que, como los indios no tenían conocimiento de la fe cristiana, no podía decirse que llevaran una vida de auténtica "libertad política y dignidad humana" (Hanke, 1949, p. 132). Su condición, sostuvo, podía identificarse con la categoría aristotélica de "esclavos por naturaleza",[9] mientras que su modo de vida había de considerarse como de "rudeza natural e inferioridad" (Hanke, 1959, p. 44). Así, fue llevado a concluir que era apropiado tratar las conquistas de España como un ejemplo de guerra justa contra infieles, y esclavizar a los habitantes conquistados como ayuda para convertirlos.

Sepúlveda presentó su argumento en persona en el Concilio de Trento y, más notablemente, en una conferencia especial convocada por Carlos V en Valladolid en 1550, para considerar la justicia de las conquistas españolas en el Nuevo Mundo (Hanke, 1974, p. 67). Era difícil que los ortodoxos teóricos dominicos y jesuitas pudieran oponerse a su tesis, ya que se basaba en una apelación a la *Política* de Aristóteles, autoridad que aquéllos, naturalmente, tenían en la mayor reverencia. No obstante, claramente consideraron esencial rechazar el modo de Sepúlveda de defender la ética del Imperio. Evidentemente sentían cierta preocupación por las tonalidades heréticas del argumento, especialmente su dependencia de la afirmación casi luterana de que toda genuina sociedad política debía estar fundada siempre en la religiosidad. Y no menos genuinamente se opusieron, por motivos puramente humanitarios, a las escandalosas consecuencias humanas que ya se habían seguido del hecho de que el argumento estaba siendo casi universalmente aceptado (Parry, 1940, pp. 57-69).

El otro grupo de los humanistas a quienes los teóricos de la Contrarreforma sentían un deseo mayor aún de oponerse era de los defensores de la

[9] Es cierto, como lo ha subrayado Quirk, que no es absolutamente justo hacia la causa de Sepúlveda traducir su frase *natura servus* como "esclavos por naturaleza". Quizá sólo tratara de argüir que era apropiado tratar a los indios de la misma manera que los siervos-labradores eran tratados en el mismo periodo en España. Véase Quirk, 1954, pp. 358-364.

ragione di stato, especialmente Maquiavelo y sus discípulos ateos. Los primeros teóricos jesuitas claramente reconocieron el punto central en que podía decirse que convergían las teorías políticas de Lutero y de Maquiavelo: ambos estaban igualmente interesados por sus propias razones, muy distintas, en rechazar la idea del derecho de naturaleza como base moral apropiada para la vida política. En consecuencia, en las obras de los primeros jesuitas es donde encontramos por primera vez unidos a Lutero y a Maquiavelo como los dos padres fundadores del impío Estado moderno.[10] El tratado de Ribadeneyra, en castellano, *De la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano,* publicado por vez primera en Madrid en 1595, no sólo empieza uniendo los nombres de estos dos grandes herejes de la época, sino que pasa a sostener que ni aun los peligros del luteranismo son "tan grandes como aquellos que las doctrinas de Maquiavelo" han producido. Por esto es vital, continúa, demostrar cuán "falsa y perniciosa" es la suposición que considera fundamental en el pensamiento político maquiavélico, o sea, la suposición de que el básico valor del príncipe debe ser simplemente "la conservación de su Estado" y que "con este fin ha de emplear todos los medios, buenos o malos, justos o injustos que tenga a su alcance" (p. 250). Possevino cita la misma doctrina en su enconadamente hostil *Juicio* a los escritos de Maquiavelo, y conviene en que al pedir a los príncipes "imitar al león y al zorro", Maquiavelo revela "el mal entendimiento más pernicioso posible" del apropiado marco moral de la vida política (pp. 131-132). Por último, Suárez reitera todas las mismas afirmaciones, dedicando un capítulo especial a presentarlas en *De las Leyes y del Dios Legislador.* Remite a sus lectores al ataque "prudente, excelente y erudito" de Ribadeneyra a toda la idea de *ragione di stato,* e indica en términos muy similares la naturaleza de la tarea a la que hoy se enfrenta el filósofo político cristiano como consecuencia de la alarmante influencia de Maquiavelo. "La doctrina que Maquiavelo ha tratado de implantar, ante todo, entre nuestros gobernantes seculares" es que la cuestión de si deben comportarse justamente o no "depende de qué curso de acción sea más útil para la república temporal". La influencia de esta impiedad hace esencial demostrar que esta doctrina no sólo es "per-

[10] Los primeros escritores jesuitas que mencionaron esta unión fueron Possevino y Ribadeneyra, en las obras antes citadas. Durante la siguiente generación, apareció en España buen número de ataques similares a Maquiavelo, de escritores como Márquez (1612), Jesús-María (1613), Bravo (1616) y Homen (1629). Puede decirse que el género culminó en el *Maquiavelismo Decapitado,* de Claudio Clemente, que apareció en latín en 1628 y en español en 1637. Para Clemente, véase Bleznick, 1958, p. 543. Para los otros escritores mencionados, véase Fernández de la Mora, 1949, pp. 424-425 n., 427 n. Para la unión de Lutero y Maquiavelo por los comentaristas modernos, véase, por ejemplo, Figgis, 1960, pp. 71 *ss.* y MacIntyre, 1966, pp. 121 *ss.*

niciosa", sino que es "una visión totalmente falsa y errónea" de la vida política (I, pp. 197-198).

La teoría de la Iglesia

Rodeados por todos lados por "los herejes de esta época", los teóricos dominicos y jesuitas se volvieron hacia las doctrinas de la *via antiqua*, utilizándolas como base para desarrollar un concepto nuevo, sistemático y conscientemente ortodoxo de la Iglesia y su apropiada relación con la comunidad secular. Volviéndose primero a repudiar los prevalecientes errores acerca de la Iglesia, argumentaron que un apropiado entendimiento de las Sagradas Escrituras serviría para revelar que acerca de su carácter había que captar dos verdades centrales. La primera es que la Iglesia es indiscutiblemente una institución visible y jurisdiccional, cuyas estructuras y tradiciones se derivan directamente de la inspiración del Espíritu Santo. La defensa más enérgica de esta afirmación está contenida en el oficial *Decreto Concerniente a las Escrituras Canónicas*, promulgado por el Concilio de Trento en 1546. Se arguye que las Escrituras revelan que la Iglesia fue fundada como institución visible por el propio Cristo, y que encarna un conjunto de tradiciones relacionadas "con la fe y con la moral" que —"bajo el dictado del Espíritu Santo"— han sido recibidas por Cristo y los Apóstoles, se han "conservado en la Iglesia católica en sucesión ininterrumpida", y de esta manera han "llegado hasta nosotros, transmitidas, por decirlo así, de mano en mano" (p. 17). Se dice que de allí se sigue que las tradiciones apostólicas, no menos que las Escrituras, deben considerarse como fuente de la revelación y que, en consecuencia, no puede decirse que nadie lleve una vida plenamente cristiana si escoge vivirla fuera de los confines de la Iglesia católica visible (Jedin, 1957-1961, II, 58, 73-74).

Estas doctrinas oficiales después fueron apoyadas por todos los defensores jesuitas del Papado tridentino en la segunda parte del siglo XVI. Belarmino concluye su tratado *De los Concilios* con una extensa defensa de la aseveración de que "la Iglesia debe ser visible" sosteniendo que las "marcas" de la verdadera Iglesia incluyen su antigüedad, su vida ininterrumpida, su extensión universal, su sucesión apostólica de obispos, su unidad bajo el Papa y su cuerpo consagrado de doctrinas católicas (II, pp. 345, 370-386). Suárez después resume y desarrolla el mismo argumento, añadiendo una extensa lista de referencias a los diversos pasajes bíblicos de los cuales pueden derivarse, según afirma, estas conclusiones. Tanto Suárez como Belarmino hacen hincapié especial en el significado de la afirmación de Cristo a Pedro: "Te daré las llaves." Segun afirman, no hay duda de que la Iglesia católica, como institución visible con poder de "atacar y desatar" en la vida cristiana,

originalmente fue establecida por las órdenes de Cristo mismo y así, deriva su autoridad de ellas.[11]

La otra verdad central de la que se dice que se revelará en una lectura atenta de las Escrituras es que la Iglesia constituye una autoridad jerárquica y legislativa, directamente bajo control del Papa. Cierto es que Vitoria, escribiendo antes de que se endurecieran las líneas, como ocurrió después del Concilio de Trento, parece mucho menos papista que los posteriores teóricos jesuitas (Jedin, 1957-1961, I, 42, 287). Hasta se compromete en su *relectio* sobre *El Poder del Papa,* con la doctrina virtualmente conciliarista de que a veces puede ser posible "convocar un concilio de la Iglesia contra la voluntad del Papa" y que si tal concilio "declara que algo es cuestión de fe", esta decisión "no puede ser alterada por el Papa" (II, pp. 227, 277). Sin embargo, estas conclusiones después fueron repudiadas por los teóricos jesuitas, en particular por Suárez, quien censura a Vitoria por no haber reconocido que "está suficientemente probado por una larga tradición y observación del Concilio General que siempre requieren la confirmación de un Papa" (I, p. 320). Las dos conclusiones positivas alcanzadas por Suárez y por los demás teóricos jesuitas reflejan un intento mucho más consciente por hacer un eco a las ambiciones absolutistas del Papado, que para entonces habían obtenido ascendencia definitiva en la Iglesia como resultado del Concilio de Trento. Todos insisten en la observación tradicional de que la Iglesia visible es indiscutiblemente una autoridad legislativa independiente, con su propio código de derecho canónico paralelo a las leyes civiles de la república, y nunca sometido a éstas. Como lo dice Suárez, hay "un poder directivo y coercitivo" encarnado en la Iglesia que es esencial para "dirigir a los hombres por la ley" a que alcancen sus "fines sobrenaturales" (I, pp. 299, 300). Y todos ellos sostienen la afirmación, mucho más discutible, de que el supremo poder de legislar en la Iglesia permanece todo el tiempo en manos del Papa. Se dice que de esto hay clara evidencia en las Escrituras, especialmente en la promesa de Cristo "Y sobre esta piedra edificaré" y de su orden "apacienta a mis ovejas", las cuales son constantemente citadas y glosadas por los teóricos jesuitas. Belarmino las cita en su tratado *Del Sumo Pontífice* como prueba del hecho de que "el poder de las llaves" no sólo le fue dado a Pedro directamente por Cristo, sino que la misma plenitud de poder tuvo que descender al Papa, en consecuencia, con fuerza no disminuida, como "poder completo sobre toda la Iglesia" (I, pp. 495, 503). Molina se refiere a todos los mismos pasajes, y conviene en que lo que establecen es que "nadie en toda la Iglesia está exento de la jurisdicción del Papa" (p. 1435). Y Suárez vuelve a darnos el resumen más completo de la doctrina, así como

[11] Véase Belarmino, *De los Concilios,* II, 370-386. Suárez, I, pp. 289-290.

de los textos bíblicos en que se basa, concluyendo que "es claramente evidente por las Escrituras" y "por las tradiciones de la Iglesia" que "el Papa ha recibido inmediatamente de Cristo y de la fuerza de su posición, el poder de legislar para toda la Iglesia" (I, p. 307).

Habiendo llegado a estas conclusiones, los tomistas proceden a volverlas contra sus enemigos, respondiendo así a los muchos errores acerca de la Iglesia que son propagados por "todos los herejes de la época".[12] Su principal interés está, desde luego, en responder a los luteranos. Ahora pueden, en primer lugar, rechazar la doctrina luterana de la *sola scriptura*. Ésta fue oficialmente desdeñada como resultado de los debates acerca del papel de las tradiciones de la Iglesia que ocuparon la tercera sesión del Concilio de Trento. El resultado fue la afirmación de que, como puede probarse satisfactoriamente en las Escrituras que las tradiciones de la Iglesia constituyen una fuente de revelación, la afirmación luterana de que las escrituras son autosuficientes debe quedar automáticamente desacreditada (Jedin, 1957-1961, II, 52-98). El mismo argumento sería después reiterado por los campeones jesuitas de la Iglesia tridentina, y especialmente por Belarmino en su tratado sobre *La Palabra de Dios*. El error fundamental, afirma, que los luteranos han estado cometiendo al tratar de establecer que "todo lo necesario para la fe y el comportamiento está contenido en las Escrituras" es el de no reconocer que "así como la palabra de Dios, requerimos la palabra no escrita, o sea, las tradiciones divinas y apostólicas" (I, p. 197). Como las Escrituras a menudo son "ambiguas y desconcertantes", hay "muchos lugares en que seremos incapaces de alcanzar una certidumbre" si nos negamos a suplementarlas "aceptando las tradiciones de la Iglesia" (I, pp. 203-204).

La otra doctrina luterana que los tomistas rechazan es la idea de que la verdadera Iglesia no consiste más que en una *congregatio fidelium*. Esta suposición, sostienen, no sólo está basada en devaluar la autoridad de la tradición, sino que aún más obviamente se funda en pasar por alto toda la evidencia de las Escrituras, que muestra que la Iglesia como cuerpo necesita en todo momento ser guiada por el Papa como cabeza. Ya encontramos esta metáfora, seductora y decisiva, invocada contra los luteranos en la *relectio* de Vitoria sobre *El Poder de la Iglesia*. La afirmación esencial de Vitoria es que, como es claro en las Escrituras que la Iglesia, no menos que la república secular, toma la forma de un cuerpo visible y jurisdiccional, el concepto luterano de una comunidad invisible tiene que encarnar un absurdo.

[12] Al hablar de que los tomistas vuelven sus argumentos contra sus enemigos —tanto aquí como en mi análisis de sus opiniones sobre la sociedad política— desde luego estoy reconstruyendo lo que considero como la lógica de sus argumentos, antes que siguiendo su verdadera organización. Los tomistas, en la práctica, solían presentar sus propias opiniones y criticar al mismo tiempo las de sus adversarios.

Pues "si escuchamos a Lutero, parece que los pies pueden decir a la cabeza 'no te necesitamos'" (p. 132). La misma imagen de la Iglesia como cuerpo que sólo puede tener una cabeza fue subrayada por los defensores del Papado en el Concilio de Trento, y fue vuelta polémicamente contra los luteranos por varios de los posteriores teóricos jesuitas, especialmente por Belarmino en su tratado *De los Concilios*. "Cuando Lutero afirma que la Iglesia no es más que el fiel pueblo de Cristo", lo que olvida es que "la verdadera Iglesia, de la que habla la Escritura" no es menos "una asamblea visible y palpable de gente que el pueblo de Roma, el reino de Francia o la república de Venecia". Y como no es menos "un cuerpo vivo y visible con miembros vivos", no está menos necesitado de guía y de dirección por "una sola cabeza y pastor de toda la Iglesia" (II, pp. 317-318).

Los teóricos de la Contrarreforma también pueden refutar a los diversos herejes que consideran favorables a los luteranos, especialmente a los humanistas erasmianos. Empiezan por denunciar el ataque humanista a la autoridad de la Vulgata, y la correspondiente demanda de una nueva y purificada traducción de la Biblia. La razón para pensar que esto no debía tolerarse, afirman ahora, es que semejante exigencia implica una devaluación de las tradiciones de la Iglesia, santificadas por las traducciones existentes mediante un "uso largo y variado" (Jedin, 1957-1961, II, p. 92). El resultado lógico de esta respuesta, encarnado en el *Decreto Concerniente a la Edición y Uso de los Libros Sagrados*, emitido por el Concilio de Trento en 1546, fue la exigencia de que "la antigua traducción latina de la Vulgata que, en uso durante tantos cientos de años ha sido aprobada por la Iglesia", había de ser ahora "considerada autoritativa", hasta tal grado que nadie "osara o presumiera bajo ningún pretexto rechazarla" (p. 18).

Por último, los teólogos de la Contrarreforma responden a la ambición subyacente y herética de los humanistas por reformar el sistema tradicional de instrucción clerical de la Iglesia concentrándose en el catecismo individual y el estudio de la Biblia. Buen número de *spirituali*, encabezados por el cardenal Pole en el Concilio de Trento, aún mantenían la débil esperanza de que si la Iglesia aceptara estas reformas, fuera posible establecer alguna forma de reunión con los protestantes, evitando así el cisma final (Fenlon, 1972, pp. 169-173). Sin embargo, los dominicos, y especialmente Soto, en sus decisivos discursos en la cuarta sesión del Concilio, sostuvieron que estas proposiciones no sólo encarnaban un individualismo herético —casi una doctrina de *sola scriptura*— sino que, en consecuencia, no daban el peso debido a los tradicionales métodos de enseñanza de la Iglesia, y especialmente a las técnicas del escolasticismo, que Soto consideraba como "indispensables para la controversia teológica" (Jedin, 1957-1961, II, p. 118). El resultado fue una victoria decisiva para el escolasticismo sobre el humanismo. La conse-

cuencia inmediata fue que Pole y sus simpatizadores ecuménicos se retiraron del Concilio de Trento (Fenlon, 1972, pp. 169-173). El significado a largo plazo de esta decisión fue que, al rechazar el programa de los humanistas no menos firmemente que el de los luteranos, la Iglesia tridentina tomó una decisión deliberada y que resultó final, de anular toda perspectiva de una reunión con las sectas protestantes, en plena proliferación. Al reafirmar la teoría tradicional de la Iglesia con tal intransigencia, también aseguraron que su aceptación universal finalmente llegara a su fin.

La teoría de la sociedad política

Además de responder a los diversos errores propagados acerca de la naturaleza de la Iglesia, los tomistas desarrollaron una teoría igualmente sistemática de la sociedad política en consciente oposición a "todos los herejes de la época". Deliberadamente se apartaron de la forma de escolasticismo desarrollada por Occam y sus discípulos, percibiéndola como demasiado afín —especialmente en su escéptico análisis de los poderes de razón del hombre— a las herejías de los luteranos. En cambio, volvieron a la suposición fundamental de la *via antiqua*, afirmando que el hombre tiene la capacidad de valerse de su razón para aportar los fundamentos morales de la vida política. Sobre esta base de rechazo de la *via moderna* se levantó la teoría ortodoxa de la sociedad política de la Contrarreforma.

El paso fundamental que los tomistas dieron al analizar el concepto de la sociedad política consistió en volver a la visión tomista de un universo regido por una jerarquía de leyes. En primer lugar colocan la ley eterna o *lex aeterna* por la cual actúa el propio Dios. Viene en seguida la ley divina o *lex divina* que Dios revela directamente a los hombres en las Escrituras, y sobre la cual se funda la Iglesia. Viene después la ley de la naturaleza o *lex naturalis* (llamada a veces el *ius naturale*) que Dios "implanta" en los hombres para que puedan comprender sus designios e intenciones en el mundo. Y por último viene la ley positiva humana, descrita de diversas maneras como la *lex humana, lex civilis* o *ius positivum*, que los hombres ordenan y ponen en vigor por sí mismos para gobernar las repúblicas que crean.

La esencia de la teoría de la ley natural que los tomistas desarrollan puede expresarse, por consiguiente, en función de las relaciones que establecen entre la voluntad divina, la ley de la naturaleza y las leyes humanas positivas puestas en vigor por cada república individual. La versión que dan de estas relaciones puede resumirse, a su vez, en forma de dos proposiciones que todos ellos apoyan. La primera conecta la idea de una ley humana

positiva con la ley de la naturaleza. Todos insisten en que si las leyes positivas que los hombres crean para sí mismos han de encarnar el carácter y la autoridad de leyes genuinas, en todo momento deben ser compatibles con los teoremas de la justicia natural aportados por la ley de la naturaleza. Así, la ley de la naturaleza aporta un marco moral dentro del cual han de operar todas las leyes humanas; a la inversa, el objeto de estas leyes humanas es simplemente dar fuerza en el mundo *(in foro externo)* a una ley superior que cada hombre ya conoce en su fuero interno *(in foro interno)*. Estas afirmaciones son enérgicamente apoyadas por todos los teóricos dominicos. Como dice Soto, "toda ley humana debe derivarse de la ley de la naturaleza" si no ha de contradecir su carácter legal (fos. 17b, 18a). Y después son reiteradas por todos los teóricos jesuitas. Como concluye Suárez, "una ley no caracterizada por esta justicia no es una ley, no tiene fuerza obligatoria y nunca debe obedecerse" (p. 39).

La otra proposición que todos ellos apoyan conecta la ley de la naturaleza con la voluntad de Dios y, así, con las leyes divinas y eternas. Nos dicen que la ley de la naturaleza posee una doble esencia. Encarna la calidad de ley tanto porque es *intellectus* (es intrínsecamente justa y razonable) como porque es *voluntas* (es la voluntad de Dios). Adoptan entonces una posición tomista intermedia entre los antiguos realistas, por una parte, para quienes la ley de la naturaleza era legal simplemente porque era justa, y los posteriores nominalistas, para quienes era legal simplemente porque expresaba la voluntad de Dios. Suárez menciona a Gregorio de Rimini como uno de los principales exponentes del anterior punto de vista realista. La dificultad que encuentra a este argumento es que parece hacer inalterable la ley de la naturaleza, incluso por Dios mismo. Asocia la más reciente posición nominalista principalmente con Occam y sus discípulos, especialmente Almain y Mair. El problema que encuentra en la alternativa es que parece abandonar toda esperanza de tratar de captar la ley de la naturaleza no sólo como un arbitrario *fiat (lex praescriptiva)* sino también como conjunto de reglas evidentemente justas. La principal conclusión de Suárez, y la de los demás jesuitas a los que cita, es que deben evitarse estos extremos si hemos de tratar la ley de la naturaleza como una ley genuina (lo que significa que ha de ser producto de la voluntad de un legislador) y como base de la justicia en la sociedad política (lo que significa que debe especificar lo que es intrínsecamente justo) (I, pp. 96-104).

Cierto es que algunos de los primeros teóricos dominicos, quizás en su afán de emanciparse de la *via moderna*, tienden a apartarse de esta posición intermedia, y a inclinarse bastante claramente hacia la conclusión realista de que la ley de la naturaleza es simplemente un dictado de la razón justa. Por ejemplo, Soto es criticado por Suárez por haber vuelto virtualmente

a la errónea creencia de que "la ley es simplemente un acto del intelecto" (I, p. 17). En cambio, si nos volvemos a los posteriores teóricos jesuitas, les encontraremos categóricos en su negativa a distinguir entre la voluntad de Dios y el intelecto al analizar Su papel como legislador.[13] Molina nos ofrece una versión intensamente firme y repetitiva de la necesidad de que el concepto de ley incluya el elemento de *voluntas* así como el de *intelectus*, conclusión que, según afirma de manera nada sorprendente, ha "demostrado copiosamente" (pp. 1976, 1701, etc.). Suárez reitera la misma doctrina con no menos vigor, terminando su revisión historiográfica de las diversas posiciones adoptadas ante el asunto, repitiendo que "debe adoptarse un curso medio", que nos capacite a reconocer que, aun cuando la ley de la naturaleza ciertamente es "indicativa", en virtud de ser inherentemente justa, también es "imperativa" en virtud de que encarna la voluntad de Dios (I, pp. 100-104).

El adoptar esta posición intermedia, a su vez, permitió a estos escritores llegar a dos doctrinas cruciales y contrastantes acerca de la relación entre la ley de la naturaleza y las leyes divinas contenidas en las Escrituras. Ante todo, subrayan sus conexiones. Como la ley de la naturaleza también es la voluntad de Dios, las órdenes y prohibiciones de las leyes divinas positivas de la Biblia no pueden diferir de los dictados de la ley de la naturaleza sino que, antes bien, deben estar contenidos en ella. (Hobbes había de insistir después, bastante sagazmente, en este punto.) Conceden, desde luego, que debe establecerse una distinción fundamental entre las leyes del Antiguo Testamento y las del Nuevo. Como dice Vitoria en su *relectio* sobre *El Poder de la Iglesia*, la venida de Cristo ha traído "un poder enteramente nuevo" y así "puesto fin al poder espiritual que existía en el Antiguo Testamento" (p. 54). Sin embargo, aún insisten en establecer dos conexiones entre la ley de la naturaleza y la ley de Dios. La primera es que aun cuando la venida de Cristo nos libera de la certidumbre de la Antigua Ley (¿En qué momento preciso? Tal fue el tema de una caldeada disputa) esto no significa, como afirman los luteranos, que así quedamos liberados de la ley misma. Como explica Soto, las leyes del Nuevo Testamento tan sólo pretenden "imprimir más poderosamente en nosotros" los dictados de la ley de naturaleza, que ya han sido "inscritos en nuestros corazones" por Dios, pero que nosotros, no obstante, tendemos, por causas de nuestras naturalezas caídas, a olvidar a menos que continuamente se nos recuerde lo que ordenan (fo. 61a). La otra conexión es que, aun con esta nueva dispensa, las órdenes del Antiguo Testamento todavía conservan su carácter de leyes. Como se sabe que la Ley mosaica representa la voluntad de Dios, no puede diferir

[13] Hasta se ha argüido que la *conflación* de Descartes con la voluntad de Dios y Su intelecto se deriva de su estudio del análisis hecho por Suárez de este punto. Véase Cronin, 1966, p. 151.

de los dictados de la ley de naturaleza, aun cuando pueda ser menos general. De allí se sigue, como lo subrayan Molina y especialmente Suárez, que todo genuino código de leyes que hoy tratemos de establecer habrá de incluir todas las órdenes y prohibiciones que originalmente fueron dadas a conocer por Dios en el Decálogo (Molina, p. 1690; Suárez, I, pp. 104-105).

La otra afirmación, contrastante, que hacen es que como la ley de la naturaleza también es la recta razón, no necesitamos ningún conocimiento de la revelación o de la ley positiva divina para poder captar y seguir sus principios esenciales. En suma, la ley de la naturaleza se da a conocer a los hombres simplemente como hombres. Esta afirmación es presentada por todos estos escritores en forma de una apelación, con sólo variantes menores, al mismo grupo de metáforas. De acuerdo con Soto, debemos figurarnos la ley de naturaleza como algo "impreso" *(impressa)* en nuestros espíritus, de modo que "existe como hábito en nosotros" (fo. 9b). Según Molina, hemos de imaginarnos la ley de naturaleza como "nada más que una facultad intelectual natural" que ha sido "implantada en nosotros" *(indita nobis)* (p. 1681). Y según Suárez, hemos de pensar en ella como directamente "escrita en nuestros espíritus" *(scriptam in mentibus)* por la mano de Dios mismo (II, p. 645). Sobre la base de estas imágenes se dijo que nuestro conocimiento de los principios de la justicia natural era totalmente independiente de todo conocimiento de la revelación o de las Escrituras. La idea opuesta fue definitivamente descartada por Laínez y Salmerón en el curso de su ataque a la idea de la "justicia doble" en el Concilio de Trento (Pas, 1954, pp. 32-33, 51). Laínez, en particular, causó profunda impresión, según Jedin, con su elaborado discurso en defensa de la tesis tomista de que "ya poseemos la justicia de Cristo en nuestro propio sentido innato de la justicia" (Jedin, 1957-1961, II, p. 256; Pas, 1954, p. 38). El mismo argumento sería reiterado después por todos los teóricos jesuitas. Molina reconoce estar menos seguro de esto que los demás, pero aun él concluye que, como "conocemos los principios y las conclusiones concernientes a las cuestiones morales", no hay razón, en general, para dudar de que "somos capaces de llegar a conclusiones acerca de asuntos morales tan sólo con la luz de nuestra inteligencia" (pp. 1701, 1702). Suárez se muestra mucho más firme en su insistencia de que "no debe ser posible que nadie descuide" la ley de naturaleza, ya que "todos los hombres desde el principio de la creación han estado sometidos a ella" (I, p. 65). Y Belarmino, en su tratado sobre *Los Miembros de la Iglesia* se anticipa a la fórmula que Grocio después haría célebre al analizar el mismo tema: "aun si *per impossibile* el hombre no fuera creación de Dios", sería capaz de interpretar la ley de naturaleza, ya que "aun entonces sería una criatura racional" (III, p. 18).

Sin embargo, pese a sus lealtades esencialmente tomistas, estos escritores

también son responsables de una importante simplificación, y en este sentido una alteración, en el tradicional análisis tomista de la ley de naturaleza. Santo Tomás había distinguido claramente, en su análisis de la ley, contenido en la *Suma Teológica*, entre las leyes locales de sociedades particulares (la ordinaria *lex positiva*) y las leyes que, según se ha descubierto, poseen todas las naciones (el llamado *ius gentium*). Había pasado a sugerir que, mientras puede decirse que la ley de la naturaleza aporta la base moral de las leyes positivas de repúblicas individuales, la misma base moral puede ser aportada, en el caso de aquellas leyes que son comunes a todas las sociedades, por el concepto del *ius gentium* o ley de las naciones (p. 115). Así, había tendido a indicar que el concepto de la ley de las naciones debe ser análogo al concepto de la ley de naturaleza, pero también separado de ésta, y que debe estar separado de las leyes positivas ordinarias en el sentido de ser más fundamental que ellas. Así, la posición especial que fue creada y asignada a la ley de las naciones consistió en explicar cómo es posible que aquellas instituciones que, según se encontró, existen en todas las sociedades conocidas (como comprar y vender, y la propiedad privada) puedan estar establecidas y dirigidas de acuerdo con los principios de la recta razón y la justicia natural (pp. 115-117).

Este método de distinguir entre la *lex naturalis*, el *ius gentium* y la *lex positiva* fue aceptado al principio por los tomistas del siglo XVI y, por ejemplo, puede verse una versión de él en el análisis hecho por Vitoria de la propia versión de la ley de la naturaleza y las naciones, según Santo Tomás.[14] Sin embargo, tendió a engendrar confusiones, especialmente acerca de la apropiada línea de demarcación entre estos dos tipos de ley, y estas dificultades se complicaron, en lugar de resolverse, por olvidar los intentos que por entonces se hicieron para distinguir entre las leyes "primaria" y "secundaria" de naturaleza. Era obvio que se necesitaba una simplificación, y que sólo era posible una de dos soluciones.[15] Una consistió en sostener que la ley de las naciones realmente formaba parte de la ley de naturaleza. Esta fue la tesis tradicional de los abogados civiles, basados en las primeras páginas del *Digesto*, y un buen número de juristas españoles —como Covarrubias— empezaron a replantear el argumento con renovado hincapié. La alternativa era sugerir que la ley de las naciones, por lo contrario, debía considerarse como un aspecto del derecho humano positivo, y ser tratada simplemente como

[14] Esto no está incluido en la edición de Madrid de las *Relectiones* de Vitoria. Sin embargo, se le puede encontrar en una traducción inglesa como Apéndice E, de Scott, 1934, pp. cxi-cxiv.

[15] Puede argüirse que se encuentran confundidas en la versión de Gierke. Véase Gierke, 1934, pp. 38-39. Pero, desde luego, es cierto que los propios escritores a menudo se confundían.

una colección de juicios sumamente difundidos, y no como una serie de deducciones a partir de la recta razón misma, o como ejemplos de ésta. La posibilidad parece habérsele ocurrido a Vitoria, quien la alude —no siempre en forma consecuente— en varios puntos de sus obras políticas. Una sugestión similar es desarrollada más audazmente por Soto, aun cuando en un estilo todavía bastante incoherente.[16] Para cuando llegamos a Molina y Suárez, en cambio, vemos que el mismo argumento está tratado con mucho mayor confianza, y poco después la teoría fue clásicamente reformulada por Grocio en *La Ley de la Guerra y de la Paz*. Suárez hasta intenta, no muy sinceramente, mostrar que el propio Santo Tomás en realidad debió de estar tratando de decir lo que cree el propio Suárez, a saber, que la ley de las naciones "difiere en un sentido absoluto de la ley natural" y "es, directamente, un caso de derecho humano positivo" (I, p. 153; *cf.* Wilenius, 1963, pp. 63-65).

Sin embargo, estas conclusiones generaron una espinosa dificultad en conexión con el concepto de la propiedad privada. El derecho de tener propiedad siempre había sido tratado, en la teoría tomista de la sociedad política, como parte de la ley de naturaleza, suposición que Vitoria aún parece apoyar. Pero en cuanto se reconoció que la ley de las naciones simplemente representa un aspecto del derecho humano positivo, de aquí parece seguirse que la institución de la sociedad privada inicialmente debió de ser establecida por una autoridad no superior a la de las leyes que los hombres crean para sí mismos, después de la formación de repúblicas individuales. Y esta conclusión llevaba consigo una implicación un tanto radical e inconveniente: pareció seguirse que los derechos de los propietarios pueden ser alterados o aun abolidos, en principio, sin que esto constituya una afrenta directa a los principios de la justicia natural.

Fue precisamente esta implicación la que los anabaptistas ya habían empezado a explorar, y que los Niveladores de la Revolución Inglesa, un siglo después, convertirían en uno de los fundamentos básicos de sus argumentos políticos más radicales; sin embargo, por razones obvias los exponentes más ortodoxos de la teoría del derecho natural de la sociedad política estaban ansiosos por evitar, a toda costa, esta implicación. La mejor vía de escape de su dilema —después adoptada y presentada en forma definitiva por John Locke— consistió, obviamente, en invocar la interpretación de la ley de naturaleza ofrecida por los juristas y no por los teólogos, y argüir directamente que el derecho de poseer propiedad había de ser un derecho de naturaleza, y no un simple privilegio derivado del derecho positivo. Sin embargo, como ya

[16] Para un relato excelente de estas confusiones, con referencias de página al análisis del propio Soto, véase Hamilton, 1963, pp. 16 *s.*

habían bloqueado esta posibilidad, los tomistas se encontraron, en cambio, obligados a volver a una distinción que Santo Tomás originalmente había trazado entre las órdenes "positivas" y las "negativas" de la ley de naturaleza, entre lo que Suárez llamó sus aspectos "preceptivos" en oposición a los simplemente "permisivos" (I, p. 129). Esto les permitió sugerir que aun cuando la posesión comunal, en oposición a la propiedad privada, en cierto sentido puede ser una orden de la ley de naturaleza, es tan sólo una orden negativa que sirve a la función de recordarnos que (en palabras de Suárez) "toda propiedad debe mantenerse en común por la fuerza de esta ley si no ha ocurrido que los hombres decidieran introducir un sistema diferente" (I, p. 129). Esto les permitió argüir que la ley de naturaleza puede emplearse para sancionar, ya sea la continuación, ya la abolición de la propiedad comunal. Así, pudieron llegar a la conclusión conveniente —después adoptada por Grocio— de que la pregunta de si debe haber una división de propiedad es tal que se debe dejar que los hombres decidan por sí mismos, pero de tal manera que la decisión de instituir una división no sea un simple aspecto del derecho positivo, ya que "cae bajo la ley de naturaleza, negativamente hablando", según afirma Suárez, no menos que si se hubiese tomado una decisión de mantener la condición primitiva de la propiedad comunal (I, p. 130).

Una vez aceptado que la ley de las naciones representa un aspecto del derecho positivo humano, sólo faltó un breve paso para la sugestión, que llegaría a tener gran influencia, de que como esta forma de derecho es conocida dentro de toda sociedad política *(intra se)*, debe poder formularse en un especial código de derecho para la regulación de las relaciones entre las distintas sociedades *(inter se)* (Barcia Trelles, 1933, pp. 458-462). Esta sugestión ya está implícita en la versión que Vitoria da de la ley de las naciones en su *relectio* sobre *El Poder Civil*. Describe la ley de las naciones como conjunto de preceptos "creados por las autoridades de todo el mundo", que sirve para asegurar que haya "reglas justas y convenientes para todos los que hay en él" y que tienen fuerza "no sólo de pactos y acuerdos entre hombres, sino de leyes genuinas" (p. 207). Esto ha hecho que Vitoria sea saludado como el "creador" del moderno concepto de derecho internacional (por ejemplo Scott, 1934, p. 98). Cierto es que probablemente esto sea conceptualizar su análisis —que en todo caso no es muy enteramente coherente— en términos que él mismo no habría reconocido. Pero no cabe duda de que al término del siglo XVI, debido al progresivo refinamiento de la idea subyacente de que la ley de las naciones no es más que un aspecto del derecho humano positivo, los posteriores teóricos jesuitas pudieron legar a Grocio y a sus sucesores un análisis reconocible del derecho internacional como código especial de derecho positivo fundado sobre los principios de la

justicia natural (Barcia Trelles, 1933, pp. 391-196, 415-421). Al subrayar la capacidad inherente a todos los hombres de captar la ley de la naturaleza, el principal objetivo polémico de los tomistas fue rechazar la sugestión herética de que el establecimiento de la sociedad política ha sido directamente ordenado por Dios. Por lo contrario, deseaban poder afirmar que todas las repúblicas seculares originalmente fueron organizadas por sus propios ciudadanos como medio para alcanzar fines puramente mundanos. Sin embargo, es obvio que para llegar a esta conclusión no bastaba con reivindicar la capacidad del hombre para emplear la ley inscrita en su corazón como base para construir un sistema de leyes positivas; pues claramente es la necesidad y no sólo la posibilidad de crear una república la que necesita demostrarse si se quieren tener perspectivas de mostrar que en realidad hay un error al pintar la sociedad política como don de Dios y no como invento del hombre mismo.

Los tomistas claramente tuvieron conciencia de esta dificultad, que trataron de superar considerando la naturaleza de la situación en que puede decirse que los hombres se encuentran "simplemente en la naturaleza de las cosas". Su objetivo era establecer que esta condición no sería política, e inferir así que, como ninguna república tiene una existencia natural, todas debieron de ser deliberadamente creadas —por decirlo así, en alguna etapa posterior— por alguna forma de acción concertada de parte de sus propios ciudadanos.

En realidad, esto es deducir la necesidad y en consecuencia los lineamientos de la sociedad política a partir de un imaginario "estado de naturaleza" Cierto es que estos teóricos rara vez hacen uso de la frase canónica a partir del análisis del llamado "contrato social" de la formación del Estado. Suárez invariablemente prefiere hablar de derivar el poder del hombre de hacer leyes y de establecer una comunidad a partir de un examen de lo que puede decirse "que existe inmediatamente en la naturaleza misma de las cosas".[17] Sin embargo, no cabe duda de que estos escritores poseen el concepto del estado de naturaleza aun cuando no posean la frase, y que ya reconocen el valor heurístico de emplearla como medio para elucidar la relación entre las leyes positivas y los teoremas de la justicia natural. Más aún, sería un error sugerir (como lo han hecho algunos comentadores) que la frase misma nunca es utilizada por ninguno de estos teóricos (Copleston, 1953, p. 348). Molina, por ejemplo, se refiere en varios puntos a la condición de la humanidad *"in statu naturae"*, y se imagina el *"status naturae"* como aquella situación en que puede decirse que todos los hombres se encontraron después de

[17] El original dice: *immediate existat in natura rei.* Suárez repetidamente cita la frase en su análisis en el Libro III del poder de hacer leyes. La frase anterior procede del título del capítulo del Libro III, cap. XI (vol. I, p. 164).

la Caída, y antes de que se inauguraran las sociedades políticas (por ejemplo, pp. 1688, 1689; *cf.* Romeyer, 1949, pp. 40-42).

La afirmación básica que hacen los tomistas acerca de esta condición original o natural es que debemos representárnosla como un estado de libertad, igualdad e independencia. La primera objeción que Vitoria menciona, al analizar la posibilidad de la sujeción política en su *relectio* sobre *El Poder Civil*, es el hecho fundamental de que "el hombre fue creado libre" (p. 183). Soto repite la misma afirmación de que "todos los hombres nacieron libres por naturaleza" (fo. 102b). Y Suárez conviene en que la principal dificultad al explicar los orígenes de la autoridad política legítima se derivan de "el hecho de que en la naturaleza de las cosas todos los hombres nacen libres" (I, p. 165). La cualidad de esta libertad natural —sigue diciendo Vitoria— es tal que "antes de que los hombres se congregaran" en repúblicas, "nadie era superior a todos los demás" (p. 182). Soto nuevamente conviene en que, aun cuando las capacidades de los hombres puedan diferir ampliamente, no puede decirse nunca que esto anula el hecho de que su libertad natural les da a todos igualdad e independencia de condición (fos. 102b-103a). Y Suárez acepta la misma conclusión de que "no puede decirse de nadie que en la naturaleza de las cosas posea ningún poder mayor que el poder de cualquier otro" (I, p. 164). Estas conclusiones quedan después corroboradas, especialmente en los posteriores teóricos jesuitas, por referencia al hecho de que nadie se ve constreñido, en la naturaleza de las cosas, por el poder de ningunas leyes humanas positivas. Como observa Molina, el *status naturae* no incluye ningún derecho de dominio (p. 1869). Y, como lo subraya Suárez, "como todos los hombres, por la naturaleza de las cosas, nacen libres, de allí se sigue que nadie tiene jurisdicción política sobre ningún otro, así como no puede decirse de nadie que tenga dominio sobre ningún otro" (I, p. 165).

Muchos de estos escritores pasan a corroborar este compromiso básico lanzando un ataque explícito a la tesis del patriarcalismo. Ya reconocen —a la manera de Locke, Sydney y los demás oponentes del patriarcalismo, un siglo después— la necesidad de oponerse a esta visión de la autoridad política, y de demostrar que (como dice Soto) "el derecho y el dominio paternales" deben de ser totalmente distintos de "tan sólo el dominio político" (fos. 70a-b). Suárez nos da el análisis más completo de este punto. La tesis que considera —que asocia con Crisóstomo— es que "como todos los hombres han sido formados y procreados desde Adán, parece establecido el argumento de una subordinación original a un solo gobernante" (I, p. 165). Responde resucitando un argumento que los occamistas así como los tomistas a menudo habían empleado, y que ya hemos encontrado en seguidores de Occam como Almain y Mair. Sostiene que "Adán debió de poseer originalmente un poder doméstico pero no político". Conviene en que esto es compatible con la

libertad natural de la humanidad, que "Adán, al principio de la creación, debió poseer una supremacía y así una forma de dominio sobre todos los hombres", ya que "tenía poderes sobre su mujer así como el poder del padre sobre sus hijos mientras no son independientes de él". Sin embargo, niega que esto haga posible "afirmar que Adán en la naturaleza de las cosas poseyera una supremacía política", ya que "de hecho, no está en el derecho del progenitor, simplemente por la fuerza de la ley natural, el que se le considere, además, como rey sobre toda su posteridad" (I, p. 165).

Sin embargo, hay dos puntos importantes en que estos escritores circunscriben su compromiso a la idea de la condición natural del hombre como de completa libertad e independencia. Insisten, ante todo, en que al describir esta condición como una en que no había leyes positivas, no están implicando, de ninguna manera, que fuera un estado de absoluta falta de ley. Por lo contrario, mantienen que el estado de naturaleza sería gobernado en todo momento por una ley genuina. Esto es simplemente tratado como corolario del hecho que, como sostiene Molina, la ley de naturaleza es igualmente disponible y conocida a todos los hombres y en cualquier condición en que se encuentren (p. 1689). Suárez desarrolla el mismo argumento más extensamente en la discusión de "si la ley de naturaleza constituye un todo" (I, p. 107). Declara que esta ley es conocida de toda la humanidad como "una sola ley en todos los tiempos y en cada estado de la naturaleza humana" (I, p. 109). "No se deriva de ningún estado particular en que se encuentre la naturaleza humana, sino, antes bien, de la esencia de la naturaleza misma" (I, p. 109). Esto significa que debe ser imposible para cualquier hombre en cualquier condición "ignorar de ninguna manera sus principios primarios". Se sigue que desde antes del establecimiento de la sociedad política, los dictados de esta ley debieron de estar plenamente presentes "en los corazones de los hombres" (I, p. 109).

La otra limitación que subrayan es que, al hablar de la condición natural del hombre como de libertad e independencia, no están sugiriendo que hubiese un estado solitario o puramente individual. Específicamente atacan la creencia estoica —que Cicerón había defendido, y gran número de humanistas recientemente habían abrazado— de que los hombres empezaron como viajeros solitarios antes de que se formaran las sociedades civiles. En cambio, insisten en el axioma típicamente tomista de que, como dice Vitoria en su *relectio* sobre *El Poder Civil*, "en realidad es esencial para el hombre que nunca viva solo" (p. 177). Belarmino se refiere específicamente, en su tratado sobre *Los Miembros de la Iglesia*, a quienes hablan de "un tiempo en que los hombres erraban a la manera de animales salvajes" y asevera con gran fuerza que "es totalmente imposible que hubiese existido semejante tiempo" (III, p. 10). La misma afirmación es reiterada por Suárez, quien también

revela más claramente que nadie por qué estos escritores se sentían tan obligados a repudiar toda sugestión de que la condición natural del hombre fuese de un estado solitario y presocial. Esto sería implicar que "todo poder sobre una comunidad entera de hombres reunidos debía derivarse de los hombres como individuos", mientras que Suárez está impaciente por insistir en que "aunque es verdad que este poder existe en los hombres, no existe en ellos como individuos, ni existe en ningún hombre en particular" (I, p. 109).

Todos los tomistas dan la misma razón para desdeñar la sugestión de que el hombre, en su condición original, debió de llevar una vida de soledad individual: insisten en que esto encarna una visión errónea de la naturaleza humana, ya que consideran inherente a la naturaleza del hombre vivir una vida social y comunal. La pauta es establecida por Vitoria, quien arguye en sus *relectio* sobre *El Poder Civil*, que sería imposible aprender o aun subsistir en la soledad, y así concluye que debe ser esencial para los hombres "vivir en todos los tiempos en sociedades" (p. 177). Todos los posteriores tomistas reiteran las mismas afirmaciones, resumiéndolas generalmente en la forma de la afirmación aristotélica de que el hombre es, por naturaleza, un animal social. Soto indica que aun cuando los hombres pueden ser creados libres, están dotados de un poderoso instinto gregario, de modo que en realidad siempre se les encuentra viviendo unidos en una vida comunal (fo. 108b). Belarmino sigue a Vitoria contrastando los animales, "que pueden ser autosuficientes", con el hombre, "que por naturaleza es un animal necesitado de sociedad".[18] Y Suárez conviene en que "siendo el hombre por naturaleza un animal social, la idea de una comunidad —desde luego, no política, sino alguna forma de asociación 'doméstica'— es, en el mayor grado posible, natural al hombre y, por decirlo así, la situación fundamental" (I, p. 161).

Puede decirse que los tomistas hacen hincapié en tres rasgos de la condición natural de la humanidad: abarcaría una comunidad natural; sería gobernada por la ley de naturaleza, y estaría basada en reconocer la libertad natural, la igualdad de independencia de todos sus miembros. Esto sirve para anular el problema que, como hemos visto, se habían planteado, en realidad, al establecer su teoría acerca de los orígenes de la sociedad política: al subrayar que la condición natural del hombre es social pero no política, pueden explicar cómo es que los hombres no sólo tienen la capacidad sino que también se enfrentan a la necesidad de crear sus propias repúblicas. Pero esta versión tendió, al mismo tiempo, a plantear una nueva

[18] Véase Belarmino, *Los Miembros de la Iglesia*, III, pp. 6, 9; *cf. El Poder Civil*, pp. 175-176.

dificultad que los occamistas —con su insistencia en que las sociedades políticas surgen a consecuencia del pecado— casi no habían necesitado enfrentar: si los hombres por naturaleza se encuentran en la envidiable posición de vivir una vida de libertad bajo una verdadera ley, no está claro por qué debieron convenir en la formación de sociedades políticas, y así, en la limitación de sus libertades naturales por las trabas del derecho positivo. Como después John Locke establecería el punto en su *Segundo Tratado*, "si el hombre en estado de naturaleza es tan libre como se ha dicho, si fue absoluto señor de su persona y sus posesiones, igual a los más grandes, y sujeto a nadie, ¿por qué se desharía de esta libertad? ¿Por qué entregaría este imperio y se sometería al dominio y el control de algún otro poder?" (p. 368).

Como lo reconocieron los más sutiles tomistas, en realidad hay dos cuestiones, distintas aunque íntimamente relacionadas, que plantea esta pregunta. Una de ellas es un problema directo acerca de la motivación. Si todos los hombres son "por su naturaleza libres y no sometidos a nadie" como empieza Suárez a reconocer en su análisis de las leyes humanas, y sin embargo se les encuentra por doquier en sujeción a las leyes positivas, debió de haber una razón general e imperativa que les movió a abandonar (o les hizo entregar) sus libertades naturales (I, p. 161). El otro problema es menos obvio, aun cuando Suárez en particular se muestra claramente consciente de él. Se le puede caracterizar como una pregunta acerca de lo que sirve para legitimar el acto de inaugurar una república. La afirmación más célebre de este dilema la ofrece Rousseau al comienzo de *El Contrato Social*. El hombre nace libre, pero por doquier está en cadenas. El problema no consiste tanto en explicar cómo ocurre este cambio sino, antes bien, en explicar qué es capaz de hacerlo legítimo.[19] El mismo problema es planteado por Suárez no menos claramente al comienzo de su análisis del poder del hombre para crear las leyes positivas de la república. Si el hombre "por su naturaleza es libre y no sometido a nadie", debemos poder explicar "cómo sucedió que, sencillamente si consideramos lo que existe en la naturaleza de las cosas, algunos hombres pueden gobernar a otros, y colocarlos bajo una genuina obligación por medio de leyes que ellos mismos aplican" (I, p. 161).

Ciertamente, sería excesivo implicar que estas preguntas son respondidas o aun reconocidas por los primeros teóricos dominicos. Sin embargo, cuando llegamos a los posteriores jesuitas, no sería exagerado decir que un método para enfrentarse a estas dos dificultades restantes ya había sido elaborado, método que a su vez ayudó a echar los fundamentos de las teorías del

[19] "L'homme est né libre, et partout il est dans les fers... Comment ce changement s'est-il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question" (p. 351).

llamado "contrato social" del siglo XVII. Consiste en un intento por explicar el tipo de vida que podemos imaginar que vivimos si no hacemos ningún intento, como después diría John Locke, "por salir de una condición de simple naturaleza".[20]

La respuesta que sugieren Molina y especialmente Suárez es que, si hubiésemos seguido viviendo en nuestras comunidades naturales y prepolíticas, sin sometemos al imperio del derecho positivo, pronto habríamos visto que nuestras vidas eran gravemente limitadas por creciente injusticia e incertidumbre. Esto se sigue de una sombría percepción agustiniana acerca de la naturaleza del hombre, que introducen en este punto de su argumento, y que modifica en gran parte el optimista análisis de la racionalidad y moralidad humanas con el que básicamente se habían comprometido por sus lealtades tomistas.

Continúan insistiendo en la capacidad de todos los hombres y en todo momento para captar y seguir los dictados de la ley de naturaleza. Pero ahora pasan a subrayar las implicaciones del hecho de que todos los hombres al mismo tiempo son, inevitablemente, criaturas caídas (véase Romeyer, 1949, pp. 43-45). Pese al hecho de que los dictados de la moral han sido "escritos en nuestros corazones", como afirma Molina, "sin embargo es fácil, especialmente en vista de la pérdida de nuestra inocencia, pasar por alto muchos aspectos de la moral y sentir incertidumbre respecto a muchos otros" (p. 1705). La consecuencia, como lo expresa Suárez en su relato de "la necesidad de las leyes", es que "nunca pueden mantenerse la paz y la justicia sin leyes convenientes" ya que "los hombres individuales y ordinarios encuentran difícil entender lo que es necesario para el bien común, y casi nunca hacen un intento por buscarlo ellos mismos" (I, p. 13).

Esta visión de la propensión del hombre al egoísmo, combinada con la flaqueza de su voluntad moral, lleva a la categórica conclusión de que, si seguimos viviendo nuestras vidas en las comunidades naturales en que Dios nos ha puesto, nunca floreceremos y apenas lograremos subsistir. Suárez pinta el cuadro más completo y sombrío de las condiciones que de allí resultarían. La vida sería primitiva, pues muchos de "los oficios y las artes necesarias para la vida humana" harían falta, y estaríamos "sin medios de ganar un conocimiento de todas las cosas que necesitamos comprender". En la vida no habría armonía, pues "las familias se dividirían entre sí" de tal modo

[20] La estructura de la teoría de Suárez, en particular, parece ser muy similar a la estructura que Dunn, 1969, encuentra en Locke: el concepto del estado de naturaleza parece servir a dos funciones; la primera para informarnos de la condición en que hemos sido colocados en el mundo por Dios, y la segunda, para imaginar la forma de vida que se seguiría si tratáramos de vivir nuestras vidas en comunidades no mediadas. Véase Dunn, 1969, esp. pp. 96-119. He encontrado de gran valor las distinciones sugeridas por Dunn, al tratar de interpretar la estructura análoga del pensamiento de Suárez.

que "casi no podría conservarse la paz entre los hombres". Y la vida casi ciertamente sería breve, pues sin un poder para imponer los dictados de la ley de naturaleza, "ningún daño podría ser propiamente evitado o vengado". El resultado, "por falta de todo poder para gobernar semejante comunidad", no sería mejor que un estado de "confusión total" (I, p. 162).

Como Molina y Suárez sostienen, podemos ver ahora lo que mueve a los hombres a entregar su libertad natural en favor de los lazos del derecho positivo: la decisión es claramente motivada por cálculos de oblicuo interés propio. Llegamos a reconocer que si no introducimos alguna maquinaria reguladora en nuestras vidas para asegurar que las leyes de naturaleza sean debidamente observadas, no podemos tener esperanzas de llevar en absoluto una forma de vida decente o segura. Como dice Suárez, nuestra condición natural es tal que "cada individuo en particular sólo se interesaría en su propia ventaja privada, que a menudo iría opuesta al bien común". Esto hace "preferible" cambiar esta condición por una más estructurada, "simplemente desde el punto de vista de nuestro bienestar". Reconocemos "la necesidad ulterior" de convenir en establecer una república, y nos vemos movidos "a crear alguna autoridad pública cuyo deber es mantener y promover el bien común" (I, p. 162).

Suárez confirma después este análisis al considerar la explicación un tanto diferente ofrecida por Vitoria; éste se oponía a la sugestión de que una institución tan perfecta como la sociedad política pudiese edificarse sobre bases tan indignas como nuestros mutuos cálculos de interés egoísta. Analizando el asunto en su *relectio* sobre *El Poder Civil,* acepta que la razón por la que es esencial establecer repúblicas es que "ninguna sociedad puede seguir manteniéndose sin alguna fuerza y poder para gobernar y velar por ellas", ya que "si todos los hombres permanecieran iguales, y nadie fuese nunca sujeto a ningún poder, cada quien simplemente perseguiría su propia voluntad y placer en direcciones completamente diversas", con el resultado de que "la sociedad necesariamente caería en pedazos" (p. 179). Pero piensa que la resultante necesidad de formalizar nuestras comunidades naturales debió sernos dada directamente por "una fuerza providencial" y específicamente por la propia voluntad de Dios, "por quien todo poder es ordenado" (pp. 172, 179). Insiste, por ello, en que debe ser un error "suponer que los orígenes de las repúblicas y comunidades pueden considerarse como invenciones humanas" (p. 179). Sin embargo, cuando Suárez emprende este análisis, se queja de Vitoria, tanto por sus evidentes confusiones [21] como por su aparente aceptación del concepto herético de que "el poder de crear una república es dado

[21] Que se complican por el hecho de que Vitoria después habla de que el rey "es constituido por la comunidad", p. 191. Para un análisis completo del debate de Suárez con Vitoria en este punto, véase Jarlot, 1949, pp. 79-83.

inmediatamente por Dios como autor de la naturaleza" (I, p. 166). Esto es tratar a Dios como la causa material y eficiente de la sociedad política, siendo la verdad que "Dios no otorga este poder como un acto especial o don, aparte de la creación" (I, p. 167). Tan sólo otorga a los hombres el poder de crear sus repúblicas por sí mismos, colocándolos en semejante situación y dotándolos con tales capacidades que este acto de creación es, al mismo tiempo, necesario y posible (I, p. 167).

Los tomistas también se valen de esta explicación de la condición natural del hombre para responder a la pregunta después planteada clásicamente por Rousseau: la pregunta de cómo es posible que se haga legítimamente el cambio de una situación de libertad natural a los frenos de una sociedad política. La respuesta que sugieren es que, como llegaríamos a reconocer la imposibilidad de mantener la justicia en una comunidad natural, nos parecería racional dar nuestro libre consentimiento a que se estableciera una república, conviniendo mutuamente en limitar nuestras libertades para alcanzar, por este medio indirecto, un grado mayor de libertad y seguridad para nuestras vidas, libertades y posesiones. Así, por medio del consenso, según todos estos escritores, la transición a la sociedad política puede llegar a ser un cambio legítimo. El punto es establecido con gran autoridad por Vitoria, quien en su *relectio* sobre *El Poder Civil* habla de la necesidad indispensable del consenso *(consensus)* en todo caso en que el pueblo "delegue sus poderes a alguien por el bien de la república" (p. 192). Soto repite la misma afirmación, subrayando "la necesidad de que el pueblo consienta" *(consentiat)* antes de que "algún gobernante pueda ser instituido" (fos. 108a-b). La misma conclusión es reiterada después por todos los teóricos jesuitas. Molina se refiere a la necesidad de que el poder de todo gobernante esté "en armonía con la voluntad y la aprobación" *(arbitrio ac beneplacito)* del pueblo (p. 1869). Y Suárez hace un resumen un tanto más polémico del mismo argumento. En este punto vuelve a su crítica de Vitoria por no reconocer que aun cuando "el poder político indudablemente surge de la ley de naturaleza", su establecimiento "debe ser producto de la elección humana" (I, p. 168). Concede que los hombres tienen un motivo poderoso y casi irresistible para establecer sociedades políticas, pero niega que "se vean absolutamente compelidos a este curso de acción por la fuerza de la ley de naturaleza" (I, p. 168). Aún hay en juego una elección, que la comunidad debe decidir y consentir en hacer, pues "el poder de establecer la comunidad reposa en la naturaleza de las cosas inmediatamente en la comunidad", de lo cual "se sigue que para ser justamente delegada a una persona individual, como el príncipe supremo, es esencial que le sea entregada por consentimiento de la comunidad" *(ex consensu communitatis)* (I, p. 169).

Así pues, el concepto de un consenso es invocado por todos estos escritores

para explicar cómo es posible que un individuo libre se vuelva súbdito de una república legítima. Vale la pena subrayar este punto, ya que a menudo se ha afirmado, erróneamente, que todos estos escritores sostenían que "la prueba última de la validez jurídica de todo sistema de gobierno es el consenso de los gobernados" (Fichte, 1940, p. 307). Como hemos visto, en cambio, todos ellos suponen que la pregunta de si un sistema establecido de gobierno es jurídicamente válido, no es cuestión acerca del consenso, sino simplemente cuestión sobre si la creación de un gobierno es congruente con la ley de naturaleza. En realidad, explícitamente afirman varios de estos escritores que el consenso de los gobernados no debe buscarse formalmente en cada ocasión como condición para la legitimidad de los actos del gobierno. Vitoria, por ejemplo, dice claramente que un gobernante no necesariamente está atado por la *Lex Regia* para seguir algún conjunto específico de procedimientos constitucionales, mientras que Molina y Suárez suponen, ambos, que tan sólo en cierta gama de casos (especialmente los impuestos) es esencial obtener el consenso de los representantes del pueblo antes de poner en vigor legítimamente una ley. En suma, la idea de consenso no se emplea para establecer la legitimidad de lo que ocurre en la sociedad política; tan sólo se emplea para explicar cómo nace una sociedad política legítima.[22]

La idea de que toda política legítima deba originarse en un acto de consentimiento fue, desde luego, un lugar común escolástico, que siempre habían subrayado los seguidores de Occam, no menos que Tomás de Aquino. Sin embargo, no cabe duda de que el análisis del concepto fue llevado hasta una nueva cumbre de desarrollo por los tomistas del siglo XVI, y en particular por Suárez, de cuyo análisis *De las Leyes y del Dios Legislador* puede decirse que aportó los lineamientos para tratar el mismo tema por algunos de los más destacados escritores constitucionalistas del siglo XVII. El primer punto en que Suárez hace hincapié especial es que el hecho de consentir constituye el único medio por el cual puede crearse una república legítima. "El ejercicio del poder cívico en cualquier manera, si ha de ser justo y legítimo, debe resultar, ya sea de una concesión directa o indirecta de la comunidad, y no puede ser ejercido de otra manera con justicia" (I, p. 169). Desde luego, Suárez no es tan ingenuo que sugiera que éste es el único medio por el cual se ha fundado, de hecho, toda república que pueda declararse legítima. Concede que "a menudo se han creado imperios y reinos,

[22] Para la sugestión de que la razón (única) de que los teóricos del derecho natural apelen al concepto de consenso es como medio de explicar cómo es posible que un individuo libre se vuelva súbdito de una política legítima, véase el análisis de consenso en la teoría política de Locke en Dunn, 1967. Dunn no estudia, desde luego, las exposiciones hechas en el siglo XVI del mismo cuerpo de doctrinas, pero su análisis arroja gran luz sobre aquellas suposiciones así como sobre las de Locke, y estoy en gran deuda con este análisis en la versión que acabo de exponer.

y aun se han usurpado mediante tiranía y fuerza" (I, p. 164). También reconoce el concepto de prescripción, la idea de que no puede decirse que nadie adquiera un deber "de aceptar a un soberano particular en el curso del tiempo", aun cuando inicialmente haya alcanzado la posición "por fuerza injusta" (I, p. 169). Sin embargo, ninguno de estos aparentes cambios realmente altera la actitud básica de Suárez. Cuando considera el hecho indudable de que muchas repúblicas se han fundado en conquistas, adopta una posición completamente intransigente, después adoptada por Locke; y es mucho más radical que la de Grocio o la de Hobbes. Simplemente replica que "si un reino surge puramente por medios injustos, no puede decirse que el gobernante posea una autoridad legislativa genuina" (I, p. 169). Tampoco contradice esta afirmación cuando concede la posibilidad de un prescriptivo derecho de gobernar; pues sostiene que la única razón por la que el concepto de prescripción es admisible es que se descompone en el concepto de un consenso. Decir que un pueblo "admite" un poder fundado en la fuerza es lo mismo que decir que "este poder puede remontarse a un acto de transmisión y donación de parte del pueblo" (I, p. 169). De allí se sigue que "puede decirse que este modo de adquirir el poder incluye, después de todo, en cierto sentido, el consenso de la comunidad" (I, p. 169; *cf.* Wright, 1932, pp. 38-39).

Suárez revela la fuerza de su afirmación cuando se vale de ella para repudiar dos actitudes políticas que habían sido tradicionalmente sostenidas en la Europa católica. Una era la tesis de los canonistas —tesis compartida, según observa, por buen número de juristas— en el sentido de que "el poder político ha sido divinamente conferido a un príncipe en particular, y siempre debe permanecer en una persona particular por un proceso de sucesión hereditaria" (I, p. 164). Replica que esta conclusión se basa en el olvido de que "es esencial que el primer poseedor haya derivado su poder supremo inmediatamente de la comunidad, de modo que sus sucesores, menos directa pero fundamentalmente, deben derivar su autoridad de la misma fuente" (I, p. 169). La implicación es que "de hecho, un derecho de sucesión no puede ser la fuente básica del poder de un rey" (I, p. 169). La otra idea que considera es la de los imperialistas, con su característico alegato de que "hay un príncipe particular con dominio temporal por todo el mundo" (I, p. 170). Su respuesta consiste sencillamente en que esta creencia constituye una "imposibilidad moral". Una de las condiciones de la existencia de semejante poder tendría que ser el hecho de que "fue recibido de manos de hombres"; sin embargo, la verdad es "que sencillamente nunca ha ocurrido que los hombres hayan consentido en conferir semejante poder o en instituir semejante cabeza única por encima de ellos". De allí se sigue que aun si existiera un imperio universal, nunca podría ser legítimo (I, p. 170).

El otro rasgo importante de la discusión de Suárez es su claro reconocimiento del hecho de que existe cierta peculiaridad acerca de la idea de la autoridad política, que ha surgido a la existencia por un acto general de consentimiento efectuado por hombres en estado de naturaleza. Como originalmente lo subrayó Gierke, el rasgo problemático de este análisis puede expresarse como sigue. Si la condición natural de la humanidad no incluye leyes positivas y por tanto es una condición en que cada individuo es independiente de todos los nexos jurídicos formales, ¿cómo es posible que los hombres efectúen actos tan complejos, aparentemente unificados y obviamente jurídicos, como consentir en el establecimiento de un soberano, transfiriendo su autoridad a las manos de éste y comprometiéndose a reconocer la legitimidad de las leyes? Si la situación en que hemos de imaginar que ocurren estos acontecimientos carece de todos los nexos legales, ¿cómo puede incluir el desempeño de tales actos jurídicos?

Uno de los puntos subrayados por Gierke en su análisis de esta cuestión fue que estas preguntas nunca fueron respondidas y ni siquiera planteadas por los escritores medievales sobre la teoría del derecho natural de la sociedad política (Gierke, 1900, pp. 67-73). Más aún, sería justo añadir que aun fueron percibidas un tanto borrosamente, y a veces ni siquiera percibidas, por buen número de sus más distinguidos sucesores del siglo XVII. Hobbes evade la cuestión a la manera típica de los nominalistas, mientras que el análisis de Locke, en este punto, parece evasivo y un tanto confuso. Sin embargo, no hay duda de que el problema fue claramente percibido por Suárez, quien presenta su respuesta en la forma de una teoría marcadamente holística acerca de la capacidad del pueblo para percibirse como *universitas*, y así dedicarse unívocamente a desempeñar actos jurídicos en común (*cf.* Mesnard, 1936, pp. 627-628).

Suárez toma como punto de partida el hecho de que las características decisivas del hombre en estado de naturaleza son posesión de todos en común: todos son "libres por naturaleza", todos "poseen el uso de su razón" y todos "tienen poder sobre sus propias facultades" (I, p. 167). Se sigue de esto que debe haber dos maneras distintas en que sea posible concebir a los hombres en este estado. Como todos poseen estas características como individuos, podemos pensar que "simplemente forman una especie de congregación sin ningún orden particular entre ellos" (I, p. 165). Suárez concede que si se les considera de esta manera es imposible verlos como "los autores y donadores de los poderes que encuentran establecidos sobre sus repúblicas", "ya que semejante capacidad difícilmente podría existir en ellos como individuos, o aun en lo que llamamos ruda reunión o congregación de hombres" (I, p. 166). Pero como las mismas características morales también son posesión de todos los hombres en común, igualmente posible es pensar en el

estado de naturaleza no como una comunidad de individuos, sino como "un solo cuerpo místico" cuyos miembros todos reconocen las mismas obligaciones, siguen las mismas reglas y así son "capaces de ser considerados, desde el punto de vista moral, como un todo unificado" (I, p. 165). La afirmación esencial de Suárez es que, una vez que pensamos en los hombres y en su condición natural de esta nueva manera, no tenemos dificultad para concebirlos como poseedores del poder de actuar con una sola voluntad unificada para establecer la autoridad legítima de una república. Pues el hecho de que constituyen un solo cuerpo místico implica que deben poseer una sola voluntad unificada, lo que Suárez llama "una voluntad especial o volición común que existe en un solo cuerpo de personas" (I, p. 166). Y el hecho de que, así, pueda decirse que la comunidad posee, en este sentido, una voluntad general, a su vez implica que sus miembros deben ser capaces, según concluye Suárez, "de unirse por consenso común" *(communi consensu)* en un solo cuerpo político mediante un solo nexo de propiedad y con el fin de ayudarse mutuamente a alcanzar, para todos ellos, un solo objetivo político" (I, p. 165).

Como hemos visto, una adaptación similar de la teoría del derecho romano de las corporaciones ya había sido obra de Occam y sus discípulos, en particular de Gerson en su teoría de la Iglesia. Pero esta manera holística de pensar en la personalidad jurídica del *populus* casi no había sido explorada por Santo Tomás ni por sus seguidores inmediatos (Gierke, 1900, p. 68). Cuando Suárez invoca el concepto de una *universitas* podemos decir que representa un considerable avance sobre las versiones ofrecidas por los anteriores teóricos dominicos del proceso por el cual surge una república legítima. Vitoria había pasado por alto las dificultades en su *relectio* sobre *El Poder Civil*, aseverando desenfadadamente que "basta para hacer algo legítimamente, que la mayoría convenga en las decisiones tomadas". Cuando el pueblo "decide delegar su poder en algún individuo particular", no debemos pensar que "la disidencia de uno o de unos cuantos" es de gran importancia, ya que "si se necesitara el consenso de todos, no habría cuidado suficiente por el bien de la república, ya que la unanimidad rara vez o nunca se alcanza entre una multitud" (p. 192). De manera similar, Soto sostiene que "al ser instituido un rey o emperador" todo lo que se necesita es que "la mayor parte del pueblo consienta en la elección" (fo. 108b). Por contraste, Suárez reconoce claramente que, si hemos de asignar al pueblo el poder de actuar jurídica y definitivamente en una situación que en realidad no está atada por leyes positivas, es esencial que no se le considere tan sólo como "una multitud", según la frase un tanto desdeñosa de Vitoria, sino antes bien como un cuerpo poseedor de una personalidad jurídica común y una sola voz para expresar sus propósitos comunes.

La réplica a los herejes

Habiendo presentado su versión de la naturaleza y los orígenes de las sociedades políticas legítimas, los tomistas, por último —como en el caso de su teoría de la Iglesia— pudieron volver sus argumentos contra sus enemigos, y responder a los diversos errores acerca del concepto de la autoridad secular que estaban propagando "todos los herejes de la época". Como hemos visto, los principales enemigos a quienes deseaban responder eran, nuevamente, los luteranos. Ahora se encontraban en posición de replicar a la afirmación luterana fundamental de que el hombre, debido a su naturaleza caída, no puede comprender la voluntad de Dios y, por tanto, de vivir su vida de acuerdo con una auténtica ley. El error que hay en esta creencia, indican, es el de no reconocer que todos los hombres en todos los tiempos son, en realidad, igualmente capaces de consultar y de dejarse guiar por la ley que está "inscrita en sus corazones". El punto queda particularmente establecido con especial fuerza por los posteriores teóricos jesuitas, después del rechazo de la "doble justicia" en el Concilio de Trento. En su tratado *De la Justificación*, Belarmino subraya que el error cometido "por todos los herejes del tiempo presente", al sostener que "todos nuestros actos son producto de nuestras naturalezas caídas", es, simplemente, el no reconocer que las Escrituras, los Padres y nuestra razón natural concurren todos ellos a asegurarnos que poseemos "una justicia inherente" que nos capacita a aprehender las leyes de Dios y emplearlas al conducir nuestras vidas (IV, pp. 319, 323, 349). Los mismos argumentos son después reiterados por Suárez. Insiste en decir que "el error fundamental de los herejes" es el de no ver que "estamos verdadera e intrínsecamente justificados por una justicia inherente dada por Cristo", y de esta manera, que "estamos sometidos a una ley verdadera en todo momento" (I, p. 67).

Además, estos escritores convienen en que esta idea de la "justicia imputada" constituye lo que Belarmino llama "la semilla de todas las herejías de la época actual", o que Suárez, variando la metáfora, prefiere llamar "la raíz de una de cada dos herejías".[23] "Una vez desarraigado esto", prosigue Suárez, los dos principales errores de la teoría luterana de la sociedad política pueden ser igualmente desarraigados al mismo tiempo. El primero es la afirmación luterana de que la piedad de un gobernante debe considerarse como condición de su soberanía. El error subyacente en esta doctrina, según declara Belarmino en *Los Miembros de la Iglesia*, está en no conceder que la sociedad política no es algo dado por Dios, sino simplemente hecho por el hombre, y así que "el fundamento del dominio no está en la gracia sino

[23] Véase Belarmino, *De la Justificación*, vol. VI, p. 153, y Suárez, I, p. 67.

en la naturaleza" (III, p. 14). Suárez pasa a desarrollar el mismo argumento. Evidentemente es un error pensar que "el poder político presupone ese o algún otro don sobrenatural en el príncipe que lo posee", ya que "el poder es creado de manera puramente natural sin ser dirigido nunca a fines sobrenaturales". Es simplemente establecido por hombres para sus propios fines de acuerdo con la ley de la naturaleza, de modo que "no se requiere en absoluto, para ejercer este poder, que el gobernante sea piadoso" o aun que haya sido bautizado (I, p. 191).

La otra conclusión, más peligrosa aún, a la que habían llegado los luteranos era que las órdenes de un gobernante impío no eran obligatorias en el tribunal de la conciencia. Vitoria y Soto fijan la pauta respondiendo a esta herejía cuando insisten en que, de hecho, estamos obligados *in foro interno,* a obedecer todas las leyes positivas auténticas.[24] Entonces, varios de los posteriores teóricos jesuitas vuelven esta conclusión, polémicamente, contra los luteranos. Belarmino nos da una versión completa de la respuesta ortodoxa al analizar el concepto del poder político, en su tratado sobre *Los Miembros de la Iglesia.* Su afirmación fundamental es que "un derecho civil justo siempre es una conclusión o un resultado del derecho divino moral" (III, p. 18). Suárez hace la misma suposición cardinal al analizar la fuerza obligatoria de las leyes humanas, en el Libro III de *De las Leyes y del Dios Legislador.* "No es posible", insiste, "que algo sea precepto de la ley civil que no sea precepto de la ley de naturaleza" (I, p. 237). Esto significa, sostienen ambos, que al afirmar, en ciertas circunstancias, el derecho a desobedecer las órdenes de un gobernante legítimo, los herejes en realidad están afirmando que es posible apartar la ley de naturaleza. Pues, como dice Belarmino, "la razón de las leyes divinas y humanas es la misma" (III, p. 17). Sin embargo, ya habían establecido que la ley de naturaleza no sólo es un dictado de la recta razón, sino también una expresión de la voluntad de Dios, ya que "todas las formas de ley" (según nos recuerda Belarmino) "participan, de hecho, en la eterna ley de Dios" (III, p. 18). Pero esto a su vez significa, prosigue Belarmino, que "todo el que aparte la ley natural, la positiva, la divina o la humana, en cada caso está pecando contra la ley eterna de Dios" (III, p. 18). Así, la posición luterana queda revelada no sólo como errónea, sino como blasfema en grado sumo. La verdadera doctrina, comienza el capítulo recordando Belarmino, es que "el derecho civil no obliga menos en conciencia" y es "no menos firme y estable" que la propia ley divina (III, p. 17).

Además de responder a las herejías de los luteranos, los teóricos de la Contrarreforma también dirigen sus argumentos contra sus varios enemigos

[24] Véase Vitoria, *El Poder Civil,* pp. 195-199; Soto, *Diez Libros Sobre la Justicia y la Ley,* fos. 17b-19b.

humanistas. Así, ante todo pueden dar una respuesta a la notoria sugestión de Sepúlveda de que los infieles son incapaces de mantener una genuina sociedad política, y de esta manera, que es legítimo que los indios del Nuevo Mundo sean conquistados y esclavizados (Jarlot, 1949, pp. 71-72). El error subyacente en esta creencia, insisten ahora, es el mismo error fundamental de los luteranos. Sepúlveda y sus seguidores no están reconociendo que, como está abierto a todos los hombres captar la ley de naturaleza, debe estar igualmente abierto a todo grupo de hombres el establecer una sociedad política, sin necesidad de revelación, simplemente consultando y siguiendo sus instintos acerca de las reglas de la justicia natural.

Es cierto que, aun cuando esta respuesta es defendida enérgicamente por los dominicos, no la toman con la misma seguridad los posteriores escritores jesuitas. Por ejemplo, Molina está mucho menos seguro que sus predecesores de la evidencia de la ley de naturaleza, y está, correspondientemente, más cerca de Sepúlveda en sus opiniones acerca de la condición y las luces de los indios. Sin embargo, si nos volvemos a Belarmino o a Suárez, veremos que aunque tienen menos que decir acerca de este tema que los anteriores teóricos dominicos, de todas maneras están dispuestos a ofrecer su apoyo categórico a sus afirmaciones generales humanitarias. "Todos los hombres son igualmente hechos a la imagen de Dios, con espíritu y razón", como dice Belarmino en *Los Miembros de la Iglesia*, de modo que "los infieles, que poseen esta naturaleza" deben "sin la menor duda ser capaces de poseer un verdadero dominio" (III, p. 14). El mismo punto es reiterado por Suárez. "La ley de naturaleza está escrita de manera particular en los espíritus y los corazones aun de los infieles" (II, p. 645). Así, no hay razón para dudar de que formas auténticas de autoridad política "existieron en el mundo antes de la venida de Cristo, y hoy las ejercen muchos infieles y pueblos no bautizados" (I, p. 191).

El desarrollo primero y más extenso de esta idea —desarrollo que desembocó en la primera defensa inequívoca de los indios contra sus conquistadores— fue aportado por Vitoria en un notable par de *relectiones* que pronunció como conferencias públicas en algún momento del decenio de 1530, y que evidentemente causaron considerable sensación por entonces (Scott, 1934, pp. 84-86). Su primera conferencia (un extenso ensayo en tres partes) es la más directamente relacionada, y se titula *Las Indias Recién Descubiertas* (la segunda enfoca la cuestión de la ley de guerra en relación con las conquistas). Vitoria se enfrenta directamente a la pregunta crucial de "Si los bárbaros fueron verdaderos amos en relación con los asuntos privados y públicos", y si estaban manteniendo una sociedad política genuina con "verdaderos príncipes y soberanos" y "verdadera propiedad de las posesiones privadas" antes de la llegada de los conquistadores (p. 292). Inmediatamente

va al punto de que la única manera de dar una respuesta negativa a estas preguntas sería abrazar una antigua herejía —que asocia particularmente a los nombres de Wyclif y de Hus— y argumentar que el verdadero dominio debe fundarse siempre en la gracia (p. 294). Desde luego, Vitoria rechaza esto como un error fundamental acerca de la ley de naturaleza. Por ello, concluye su primera sección arguyendo que "no cabe duda de que los indios poseyeron verdadero dominio tanto en asuntos públicos como privados" y que "no hay ningún argumento válido para despojar a los gobernantes o a sus súbditos de sus propiedades por razón de que no tuvieron un dominio genuino sobre ellas" (p. 309). Esta conclusión es corroborada en dos secciones posteriores de la misma *relectio*, en que Vitoria considera dos "títulos ilegítimos" empleados por la Corona española en su intento por justificar sus conquistas en el Nuevo Mundo. Una es la negativa de los bárbaros a reconocer el hecho de que el Papa había otorgado a los españoles todos los derechos y jurisdicciones sobre aquellas zonas. Esto queda rápidamente despachado. "Aun si los bárbaros se niegan a reconocer el poder del Papa en la cuestión, ésta no puede constituir una razón para hacerles la guerra y apoderarse de sus bienes, por el simple hecho de que el Papa no posee semejante poder" (p. 330). La segunda es el supuesto derecho de los españoles para hacer la guerra a los bárbaros por la razón de que se les debía convertir por la fuerza. Vitoria simplemente vuelve, en este punto, a la básica afirmación tomista de que existe una capacidad igual en todos los hombres, sean cristianos o no, para establecer sus propias sociedades políticas. Así, llega a la conclusión decisiva de que "aun si la fe cristiana ha sido anunciada a los bárbaros con argumentos completos y suficientes, y ellos aún se niegan a recibirla, esto no constituye razón para hacerles la guerra y despojarlos de sus bienes" (p. 345).

Casi veinte años después, el dominico Bartolomé de las Casas (1474-1566) produciría una célebre aplicación de estos argumentos, al ser elegido para defender la causa de los indios contra Sepúlveda, en el debate de Valladolid, de 1550. Las Casas había visitado por primera vez el Nuevo Mundo en 1502, cuando empezó por adoptar el brutal modo de vida de los colonizadores; pero en 1514 sintió una súbita repulsión contra el trato dado a los indios, y después de retirarse durante un tiempo a su Orden, volvió a América para luchar en bien de ellos, y retornó finalmente a España en 1547 (Hanke, 1949, pp. 54-71). Así, sobre la base de un entendimiento extensivo y una compasión por la situación local, se ofreció a defender, contra Sepúlveda, la proposición de que los indios "satisfacían cada uno de los requerimientos de Aristóteles para la vida buena", y por tanto que el sistema español de conquista y esclavización nunca podría justificarse (Hanke, 1959, p. 54).

No está muy claro cuán favorablemente fueron recibidos los argumentos

de Las Casas en el debate de Valladolid. Cierto es que Soto fue uno de los jueces, y que era conocido, como era natural en un discípulo de Vitoria, por sus enérgicas opiniones antiimperialistas. Las Casas ya había apelado a él para que empleara su influencia para detener el avance de las conquistas, y él mismo se había quejado al Consejo de Indias acerca del trato dado a los indios "como si fueran brutos".[25] Pero también es cierto que en Valladolid los jueces nunca lograron dar un veredicto colectivo, y parece muy probable que si lo hubiesen dado el creciente interés financiero de la Corona española en el Nuevo Mundo hubiese inclinado la mayoría en favor de Sepúlveda. No obstante, el testimonio que Las Casas rinde en su tratado *En Defensa de los Indios* aún consttiuye un argumento impresionante, y en general persuasivo, pese al hecho de que, en su afán por vindicar cada aspecto de la vida india, llega hasta incluir una extensa defensa del canibalismo y el sacrificio humano (pp. 185-254). La esencia de su argumento se basa en repetir la afirmación central de Vitoria de que todos los hombres, salvo quizás unos cuantos bárbaros, han sido igualmente dotados por Dios de las mismas capacidades de raciocinio (p. 38). Insiste así, al final, en que Sepúlveda está fundamentalmente errado al suponer que los indios son bárbaros en el sentido estricto de que Dios "ha querido que carezcan de razón" (p. 28). Las Casas concede que, desde luego, son bárbaros en el sentido de que no son cristianos, pero sostiene que esto de ninguna manera les ha impedido formar una sociedad política genuina con "suficiente conocimiento y capacidad natural para gobernarse" (p. 38). Concluye que, como han construido una sociedad sin el beneficio de la Revelación, no puede hablarse siquiera de emplear su falta de entendimiento cristiano como excusa para esclavizarlos. Conviene en que, desde luego, es lícito "instruirlos en la palabra de Dios" con la esperanza de que puedan ser "atraídos con amor a aceptar el mejor modo de vida" (pp. 39, 40). Pero sigue afirmando, muy a la manera de Vitoria, que aun si se niegan a dejarse guiar de esta manera, esto no constituye razón para proceder como los españoles de hecho habían procedido —actuando como "feroces verdugos", tratando de "oprimirlos a la esclavitud" y explotándolos para su propia "comodidad y placer", todo lo cual considera contrario al verdadero espíritu del cristianismo (p. 40).

Por último, los teóricos de la Contrarreforma pueden responder a la amenaza más insidiosa y nociva que, como hemos visto, habían encontrado en los escritos de Maquiavelo, especialmente en su sugestión de que, al considerar si debe actuar justamente o no, el príncipe debe zanjar la cuestión adoptando el curso de acción que le parezca más apropiado para "conservar

[25] Véase Bataillon, 1954, pp. 366-387; Hanke, 1959, p. 27. Pero Losada, 1970, p. 287, piensa que Soto acaso se abstuviera en la votación final de los jueces.

su estado". El error subyacente en este impío consejo es el mismo, una vez más, que el fundamental error de los luteranos. Como dice altivamente Possevino en su *Juicio*, ni Maquiavelo ni los otros herejes de la época están reconociendo "que los espíritus de los sabios están imbuidos por una luz divina y natural enviada por Dios", luz que nos capacita a ver que tenemos un derecho y una capacidad "de estar seguros de actuar tan sólo con la mayor probidad" (p. 129). Ribadeneyra establece el mismo punto en su tratado antimaquiavélico *De la Religión y Virtudes*. Declara que cuando se nos pide "tomar como nuestras reglas lo que escriben autores como Maquiavelo", al mismo tiempo se nos está pidiendo "abandonar el camino recto y llano que la propia razón natural describe para nosotros, Dios nos enseña y el Hijo bendito nos manifestó" (p. 252). Y Suárez reitera el mismo argumento en su capítulo especial, que dedica a Maquiavelo en *De las Leyes y del Dios Legislador*. Maquiavelo es ciego ante el hecho crucial de que "el derecho civil sólo puede construirse a partir de materiales honrados", y debe ser "limitado por los derechos de la justicia", nunca sencillamente por las exigencias de la ventaja política (I, p. 197).

Sin embargo, como lo perciben varios de estos escritores, ya no era muy realista responder a la creciente amenaza del "maquiavelismo" simplemente reiterando su fe básica en que, como Suárez repetidas veces dice en su ataque a Maquiavelo, los dictados de la justicia natural "forman los únicos materiales posibles para un verdadero derecho civil", de modo que "no debe haber nada en la ley que directamente derroque la equidad o la justicia natural" (I, p. 198). Satisfacerse con esta respuesta, como Ribadeneyra particularmente parece reconocer, es pasar por alto las implicaciones del hecho de que dos moralidades políticas rivales estaban enfrentándose ya en cada comunidad de la Europa de finales del siglo XVI. Una era la teoría de derecho natural, que Ribadeneyra considera "apoyada por Dios mismo y por los medios que Él, con su providencia paternal, revela a los príncipes". La otra era la teoría de "Maquiavelo y *los políticos*", con sus impías exhortaciones a nuestros soberanos, para que imiten al león y al zorro (p. 253). Como empieza concediendo Ribadeneyra, la dificultad es que entre estos "dos modos políticos de pensar" no hay virtualmente ningún terreno común, ya que la verdad del uno entraña la falsedad del otro, y cada uno, según sus partidarios, aporta el único análisis adecuado de las normas morales que deben aplicarse en la vida política. La implicación era clara para los defensores de la teoría del derecho natural: si querían refutar a los maquiavélicos, necesitarían ir más allá de la repetición de sus propias suposiciones; tendrían que colmar el golfo entre las dos moralidades y tratar, por decirlo así, de vencer a los maquiavélicos con sus propias armas.

Puede argumentarse que los jesuitas que escribían a finales del siglo XVI

—especialmente Possevino y Ribadeneyra, seguidos por Mariana y Suárez— constituyen el primer grupo de teóricos políticos que claramente captaron el desafío del pensamiento político maquiavélico, que hizo época, y especialmente el hecho de que había introducido una nueva moral política, en consciente oposición a los lemas del cristianismo católico.[26] La importancia de esta conciencia fue tal que les llevó a ofrecer un segundo argumento contra Maquiavelo, argumento claramente destinado a refutar su manipulativa versión de la moralidad política en sus propios términos. Como hemos visto, los ataques de los primeros humanistas a Maquiavelo siempre habían insistido en el principio de que el objeto fundamental del príncipe debe ser sostener los dictados de la justicia en todo momento. Por lo contrario, los jesuitas están dispuestos a conceder que un príncipe a menudo puede verse obligado a intentar "conservar su Estado" y "la seguridad de su reino" como valores políticos primordiales. Pero arguyen que aun si aceptamos estos fines, sería un error suponer que Maquiavelo nos ha dado un análisis correcto de los mejores medios para alcanzarlos. Esta línea de ataque parece originarse en Ribadeneyra, quien insiste en que la doctrina de la *ragioni di stato* es "demencial" además de impía, ya que el curso de acción más prudente que se puede seguir para conservar el propio Estado siempre será conservar a Dios "complacido y propicio" al "obedecer Su santa ley" y "obedecer Sus propios mandamientos" (p. 253). La imagen maquiavélica del príncipe hipócrita queda así rechazada por motivos tanto pragmáticos como morales. No es menos "perniciosa para la conservación de su Estado que repelente a Dios" (p. 277). El mismo alegato es entusiastamente apoyado por Mariana en su versión de *El Rey y la Educación del Rey*, publicada por primera vez en 1599, que inculye un capítulo especial intitulado "La Mendacidad" (p. 229). Mariana insiste en que "los principios de buen gobierno dependen especialmente de la buena fe y la verdad", que a toda costa deben sostenerse (p. 231). Imagina la objeción de que "los intereses de la república exigen que el príncipe practique el engaño y la prevaricación" (p. 231). Pero su respuesta inmediata es que, "en primer lugar, no tiene uso práctico" adoptar tales tácticas maquiavélicas, ya que "hay más daño que ventaja" que pueda ganarse con ellas (p. 232).[27] Por último, las mismas consideraciones pragmáticas son repetidas por Suárez, quien concluye su ataque a

[26] Una razón digna de señalar en este punto es que ninguno de estos escritores es analizado o siquiera mencionado por Meinecke en su clásico análisis de los primeros debates acerca del "maquiavelismo"; *cf.* Meinecke, 1957, pp. 49-89.

[27] Bleznick, 1958, al analizar el ataque de Mariana a los maquiavélicos —ataque que le parece moderado por ciertos elementos "maquiavélicos" de la visión del propio Mariana— no menciona este aspecto del análisis de Mariana, y de esta manera quizá sobreestima la simpatía de Mariana a las doctrinas maquiavélicas.

Maquiavelo dándonos la seguridad de que "la doctrina de estos *políticos (politici)* en realidad no tiene ningún valor para mantener una república o reino temporal", sencillamente porque "la honradez en realidad tiene mayor poder para mantener la paz y la felicidad política" que todo lo demás (I, p. 198).

VI. LOS LÍMITES DEL CONSTITUCIONALISMO

La perspectiva radical

Los filósofos tomistas de la Contrarreforma a menudo han sido considerados como los principales fundadores del constitucionalismo moderno y también del moderno pensamiento democrático. Suárez ha sido aclamado como "el primer demócrata moderno". Se ha elogiado a Belarmino por revelar "las verdaderas fuentes de la democracia", y en general se ha dado crédito a los jesuitas por "inventar" el concepto del contrato social y explorar por primera vez sus implicaciones para la teoría de la justicia. Desde luego, hay un elemento de verdad en estas afirmaciones. Basados en su herencia tomista, los teóricos de la Contrarreforma no sólo llegaron a un buen número de conclusiones radicalmente populistas, sino que también sirvieron como principal canal por el cual el enfoque del contrato al análisis de la obligación política llegó a ejercer su influencia decisiva en el curso del siglo siguiente.[1] Por ejemplo, si, mirando hacia adelante, vemos los *Dos Tratados de Gobierno* de John Locke, le encontraremos reiterando buen número de las suposiciones centrales de los escritores jesuitas y dominicos. Conviene con su análisis del *ius naturale*, declarando que la razón "es aquella ley" y que la misma ley también debe ser tratada como "la voluntad de Dios" (pp. 289, 376). Y conviene con su sentido del papel decisivo que debemos atribuir al *ius naturale* en toda sociedad política legítima, describiéndolo como "eterna regla para todos los hombres" e insistiendo en que todas leyes de nuestros legisladores deben "conformarse" a sus demandas.[2] Y cuando se vuelve a considerar cómo es posible que nazca una sociedad política basada en esta ley, apoya los principales argumentos que habían planteado los jesuitas y los dominicos. Reafirma su clásica sugerencia de que, para "comprender correctamente el poder político, y derivarlo de su original", debemos preguntar en "qué estado se hallan naturalmente los hombres" reconociendo que este estado sería "de perfecta libertad" (p. 287). Y acepta que "la única manera por la cual el hombre se despoja" de esta libertad natural y "acepta los nexos de la sociedad civil" es por medio del mecanismo del consenso, "conviniendo con otros hombres en unirse en una comunidad" (pp. 348-349).

[1] Para estas afirmaciones, véanse respectivamente Fichter, 1940, p. 306; Rager, 1926, p. 129; Jarlot, 1949, p. 98; Figgis, 1960, pp. 201-203.

[2] Para la afirmación de que Locke funda la legitimidad de la sociedad política en la ley de naturaleza, considerada al mismo tiempo como razón y voluntad de Dios, véase el brillante análisis de Dunn, 1969, esp. pp. 87-95 y 187-202.

Además de llegar a estas conclusiones desarrollando su herencia tomista, buen número de teóricos de la Contrarreforma, especialmente en la segunda parte del siglo XVI, empezaron a tomar varios de los rasgos clave de la teoría del *Imperium*, originalmente esbozada por Occam y sus discípulos. Este enfoque sincrético puede observarse ante todo en relación con su teoría de la Iglesia. Como hemos visto, los occamistas habían lanzado un enérgico ataque a la creencia —abrazada por buen número de tomistas anteriores— de que puede decirse que el Papa disfruta de ciertos poderes directos para controlar los asuntos políticos. Ellos habían replicado afirmando que el gobierno eclesiástico y el gobierno temporal debían considerarse como virtualmente separados. Fue esta visión radical y secularizada, antes que los argumentos de los anteriores tomistas, la que ahora empezó a ser adoptada de corazón por los jesuitas y los dominicos. Vitoria los encabezó en su *relectio* sobre *El Poder de la Iglesia*, sosteniendo que "la república temporal es perfecta y completa en sí misma, y por tanto no está sujeta a nada fuera de sí misma, pues de otra manera no sería completa" (p. 67). Así, se sostiene que las esferas de la autoridad eclesiástica y de la secular son virtualmente distintas, ya que "aun si no existiese ningún poder temporal, habría un orden de la república temporal" (p. 71). El mismo argumento es repetido después por la mayoría de los jesuitas, en el mismo tono categórico. Hasta Belarmino, a quien Hobbes señalaría después, en *Leviatán*, como defensor irreductible de la autoridad papal, sin embargo concede en su tratado sobre *El Sumo Pontífice* que "el poder eclesiástico y el político son simplemente dos tipos distintos de poder" (p. 155). Y Suárez conviene en que los dos tipos de autoridad deben distinguirse absolutamente, ya que "el poder civil simplemente es ordenado para gobernar la vida política", y así "no tiene un carácter distinto que el poder que se encuentra en el gobierno de los príncipes paganos" (I, pp. 195-196).

Más aún, todos estos escritores proceden a derivar el corolario de que no puede decirse que el Papado posea ningún poder directo de coerción sobre las repúblicas seculares. Vitoria establece el punto con notable fuerza en su *relectio* sobre *El Poder de la Iglesia*. Decir que "el Papa posee autoridad temporal y jurisdicción directa en todo el mundo" no sólo es "indudable y manifiestamente falso", sino que "tan sólo se ofrece como adulación al Papa" (p. 64). La verdad es que "el poder temporal no depende en lo mínimo del Papa", y que "la autoridad civil no está sometida directamente" a su control (pp. 65). Los mismos argumentos son presentados nuevamente, y los mismos corolarios, por los posteriores teóricos jesuitas. Belarmino simplemente nos remite a la autoridad de Vitoria en su tratado sobre *El Sumo Pontífice*, confirmando su conclusión de que "no tiene sentido decir que por autoridad divina el Papa posee algunas jurisdicciones temporales directas"

(pp. 146, 148). De manera similar, Suárez insiste en que aun cuando buen número de decretos papales —en especial, los de Bonifacio VIII— parezcan contradecir esta conclusión, es claro que "pese a todo lo que digan", Vitoria indiscutiblemente tiene razón al sostener que "el Papa no tiene ninguna jurisdicción temporal directa sobre todo el mundo" (p. 176).

Esta anuencia a apoyar la visión más radical originalmente asociada a los exponentes de la *via moderna* también puede observarse en relación con la teoría de la sociedad política que los tomistas empezaron a desarrollar en la segunda parte del siglo XVI. Una innovación notable es que tomaron la visión "subjetiva" de los derechos que se había originado con Occam y sus seguidores, y había sido replanteada por Almain y Mair a comienzos del siglo XVI.[3] Cierto es que los teóricos dominicos al principio se mostraron sumamente desconfiados de este paso. Por ejemplo, si examinamos el análisis que hace Soto del concepto de *ius* en el comienzo del Libro III de sus *Diez Libros Sobre la Justicia y el Derecho*, le encontraremos aún sosteniendo categóricamente que "la justicia debe definirse en función del *ius*" y que el *ius* simplemente debe interpretarse "como el objeto de la justicia" y no, en absoluto, como noción subjetiva (fo. 67b). Sin embargo, cuando llegamos al análisis que hace Suárez en *De las Leyes y del Dios Legislador*, le vemos ofrecer un apoyo completo a la visión subjetiva que particularmente Mair ya había desarrollado un siglo antes aunque, desde luego, sin citar la autoridad de Mair o la de sus predecesores occamistas. El principal análisis de la cuestión que hace Suárez aparece cerca del comienzo de su primer Libro, en un capítulo intitulado "El significado de *ius*" (I, p. 5). Empieza observando que "frecuentemente se considera a *ius* como intercambiable con ley", pero arguye que, "de hecho, es esencial discriminar los dos términos" (I, p. 5). La razón es que *ius* no se refiere tan sólo "a lo que es justo", como habían supuesto Soto y los primeros tomistas (I, p. 6). El concepto también puede emplearse para denotar "cierta capacidad moral que todo el mundo posee", la capacidad, en efecto, de justificar el dedicarse a ciertas clases de acciones normativas (I, p. 6). Así, hablar de *ius* no sólo es hablar de "justicia" sino también de "derecho", en el sentido de "tener un derecho en relación con cierta cosa" (I, p. 7).

Lejos de reconocer que esto es sencillamente repetir el análisis que ya había propuesto su adversario John Mair, Suárez trata de mostrar que esta forma de pensar en el concepto de *ius* está implícita en el derecho civil, y es explícitamente invocada en varios puntos del Antiguo Testamento. Sin embargo, cuando se propone ofrecernos ejemplos, su análisis nos recuerda muy

[3] Para ciertos análisis del surgimiento del concepto "subjetivo", estoy en gran deuda con James Tully y Richard Tuck; *cf.* también Tuck, 1977, cap. I y II, y Tully, 1977.

claramente el que ya habíamos encontrado en las *Cuestiones* de Mair y en su *Historia.* Como Mair, Suárez argumenta que al hablar de "tener un derecho sobre algo" en lo que fundamentalmente estamos pensando es en la idea de "tener cierto poder" sobre él. Y como Mair, presenta como su principal ejemplo el caso de "un propietario, del que en este sentido puede decirse que tiene un derecho sobre sus posesiones" (I, p. 6).

La aceptación de esta definición por Suárez es de gran importancia en relación con su teoría política, pues también sigue a Mair y a Almain al aplicar esta visión subjetiva de los derechos como manera de responder a lo que llama "la gran pregunta", sobre si los súbditos de un dirigente tiránico tienen el derecho de resistir a su gobierno. Suárez presenta su principal análisis del problema en el curso de su ataque al juramento de lealtad de Jacobo I, tema principal de su voluminosa *Defensa de la Fe Católica y Apostólica.* A la postre, se pone a examinar la pregunta al final del último Libro, al considerar si en realidad el pueblo de Inglaterra está obligado por el juramento de lealtad promulgado por su herético rey. Como en el análisis hecho por Almain en su *Reconsideración*, Suárez responde a la pregunta desarrollando la analogía entre los derechos de los individuos y los de las comunidades. Exactamente como en el caso de la persona individual, afirma Suárez, "el derecho de conservar la propia vida es el derecho mayor de todos", así también en el caso de la comunidad, "donde el rey actualmente está atacándola con el objeto de destruirla injustamente y de matar a los ciudadanos", debe haber un derecho análogo de defensa propia, que hace "legítimo que la comunidad resista a su príncipe, y aun lo mate, si no tiene otra manera de defenderse" (II, p. 287).

Suárez despliega esta doctrina, primero para fijar unos límites minuciosos a la posibilidad de la resistencia legítima. Insiste en que si el gobernante no ha "emprendido una guerra agresiva destinada a destruir a la comunidad y a matar gran número de ciudadanos", sino que "tan sólo está dañando a la comunidad de maneras menores", entonces, "en tal caso no hay lugar para una defensa de la comunidad, ni por fuerza ni por traición dirigida contra la vida del rey". Cuando la vida de la comunidad "no está realmente amenazada", deberá sufrir en silencio (II, p. 287). Sin embargo, asegura categóricamente que si la comunidad en conjunto está en peligro, entonces su derecho de conservar la vida contra una destrucción injusta hace indiscutiblemente legítimo el resistir. Esta aplicación sumamente radical de la teoría subjetiva es sugerida por Suárez por primera vez en un punto temprano de su *Defensa,* al presentar sus objeciones a la versión dada por Jacobo I de su propia soberanía (I, p. 189). Suárez declara que aun cuando una comunidad "pueda haber transferido el poder a su rey", como lo alega el rey Jacobo, no obstante "se reserva el derecho de conservarse" *(ius suum conservare).*

De allí se sigue que "si el rey convierte su justo poder en tiranía", de tal manera que su gobierno se vuelva "manifiestamente pernicioso a toda la comunidad", entonces será legal "que la comunidad haga uso de su poder natural de defenderse" (I, p. 190). Las mismas conclusiones son reiteradas en el capítulo sobre si el pueblo de Inglaterra está obligado a aceptar los nuevos juramentos de lealtad. Una vez más, Suárez nos advierte que "el poder de deponer a un rey" tan sólo podrá ejercerse "como método de defensa propia cuando se vuelve vital que la comunidad se preserve" de una inminente destrucción (I, p. 290). Pero una vez más arguye que, si la vida de la comunidad está realmente en juego, "entonces en virtud de su derecho natural" *(ex vi iuris naturalis)* es legal que el pueblo resista. La razón es que —como después los expresaría Hobbes en *Leviatán*— el derecho de defensa propia es tal que "no puede abandonarse por ningún acuerdo" (p. 272). Esto a su vez significa que, como concluye Suárez, "siempre deberá entenderse que está exento del contrato original por el cual la comunidad transfiere su poder a un rey" (II, p. 290).

Por último, Suárez plantea un grave problema práctico que surge de la aplicación de su teoría de los derechos: el problema de dónde puede decirse que el derecho de resistir y deponer a un príncipe tiránico se puede localizar en una comunidad determinada. Como hemos visto, Mair y Almain no se habían expresado decisivamente en este punto, pareciendo a veces inclinarse hacia la respuesta dramáticamente populista de que el poder en todo momento es inherente al cuerpo de la comunidad; sin embargo, Suárez no deja ninguna duda de que el derecho tan sólo se puede ejercer una vez hechas las más cuidadosas deliberaciones, por una asamblea debidamente representativa "de toda la comunidad" (II, p. 290). Tan sólo después de que semejante autoridad haya "dado su consejo público y comunal", ha establecido que el curso de acción apropiado es aceptable a las distintas ciudades que hay dentro del reino, y ha consultado a sus principales ciudadanos, por fin podrá efectuarse legalmente un acto de deposición (II, p. 290).

La perspectiva absolutista

Aunque hay muchos elementos radicales en la visión política de los teóricos de la Contrarreforma, y aunque indiscutiblemente éstos contribuyeron al posterior desarrollo del pensamiento constitucionalista, aun parece una considerable exageración pensar que estos escritores fueron los primeros originadores de una moderna visión "democrática" de la política. Interpretar de esta manera sus escritos es pasar por alto el hecho de que, aunque estaban dispuestos a adoptar varios rasgos de una teoría radical y secularizada del

Imperium, no menos interesados estaban en contrapesar el concepto que les pareció excesivamente populista de la soberanía que habían empezado a elaborar los seguidores de Bartolo, así como de Occam.

Este aspecto de su visión puede observarse claramente en su concepto de la Iglesia y de su relación apropiada con la sociedad política. Desde luego, una de sus preocupaciones consistía en rechazar la herética sugestión de Marsilio de Padua de que todo poder coactivo debe ser secular, por definición, y así, que la Iglesia no puede considerarse como autoridad jurisdiccional en absoluto. Vitoria empieza su análisis de la relación entre el poder espiritual y el temporal en su *relectio* sobre *El Poder de la Iglesia*, con un enconado ataque a "aquellos que eximen a los gobernantes seculares de la jurisdicción de la Iglesia hasta tal punto que casi no queda nada de poder eclesiástico, y aun las causas espirituales son turnadas a las cortes civiles y decididas allí" (pp. 61-62). Su propia opinión, reiterada por todos los posteriores teóricos de la Contrarreforma es que, como "los príncipes seculares son ignorantes de la relación entre los asuntos espirituales y los temporales, no se les puede confiar la consideración de las causas espirituales". Se sigue que, al menos en este ámbito, la esfera temporal debe permanecer sometida a la espiritual, y que "el Papa debe poder hacer todo lo necesario para la conservación y administración de los asuntos espirituales" (pp. 61-62).

Además de subrayar esta visión ortodoxa de la Iglesia como *regnum*, los teóricos de la Contrarreforma introdujeron una reserva definitiva en su argumento acerca de las jurisdicciones paralelas de la Iglesia y de la república secular. Occam y sus discípulos habían tendido a implicar que, al negar al Papado toda facultad directa de intervenir en los asuntos temporales, estaban reivindicando el derecho de todo gobernante secular a considerarse como virtualmente autónomo dentro de su propia esfera. En contraste, los tomistas siguieron insistiendo en la afirmación casi hierocrática de que, aun cuando el Papa no tenga ningún poder directo para controlar los asuntos temporales, no obstante debe reconocerse que posee poderes indirectos de un carácter sumamente extenso.

Cierto es que no todos los tomistas defendieron esta teoría con gran convicción. Por ejemplo, Belarmino muestra ciertas dudas acerca de ella en su tratado sobre *El Sumo Pontífice*, además de rechazar muy firmemente la sugestión —previamente hecha por Vitoria— de que no puede trazarse una clara línea divisoria entre el poder directo y el indirecto. Subraya que "Cristo, aunque vivió como hombre en la tierra, ni aceptó ni deseó ningún dominio temporal", y concluye que, como el Papa es el vicario de Cristo en la tierra, la extensión de su poder debe quedar limitada de manera similar (p. 148). Sin embargo, es claro que el análisis de Belarmino fue considerado por el propio Papado como indebidamente tolerante: aunque *El Sumo Pontífice*

fue condenado por la Sorbona (y después por Bossuet), como excesivamente ultramontano, fue tratado por el Papa Sixto V como herético y colocado en el *Indice de Libros Prohibidos* (Brodrick, 1928, I, pp. 270-276).

En contraste, si nos volvemos a los escritos de Vitoria o de Suárez, veremos presentada la teoría del poder indirecto del Papado en un estilo mucho más enérgico y general. Vitoria insiste en su *relectio* sobre *El Poder de la Iglesia* en que la autoridad del Papa se ejerce "indirectamente" *(mediante)* "sobre todos los príncipes", como "medio de alcanzar los fines espirituales de la Iglesia", es "una forma de poder temporal en el más alto grado" (pp. 76-77). Hasta añade que no debemos suponer que "este poder temporal sólo puede ejercerse indirectamente" ya que "el Papa también puede ejercer el poder directamente" si se encuentra en juego una vital cuestión espiritual (p. 77). Suárez presenta la misma doctrina del poder "indirecto" en su *Defensa de la Fe Católica y Apostólica*, apoyándola tan enérgicamente que a veces se le ha dado crédito por inventar tal argumento (por ejemplo, Wilenio, 1963, p. 113). Trata la cuestión del derecho del Papa a actuar *mediante* como "el núcleo mismo y principal asunto en la controversia" acerca del juramento de lealtad de Jacobo I (I, p. 281). Responde que el Papa en realidad está autorizado para "ejercer el poder coactivo sobre los príncipes temporales" de dos maneras distintas (I, p. 281). La primera, que "ni siquiera Marsilio de Padua puede negar" es que "el Papa puede hacer coacción sobre príncipes y reyes, especialmente si son herejes, con las penas eclesiásticas de excomunión y de entredicho" (I, p. 283). La otra es que "el poder del Papa también se extiende hasta hacer coacción sobre los reyes con penas temporales y aun privación de sus reinos" (I, p. 286). Esta última conclusión —clímax de su ataque a Jacobo I— se basa en su idea del Papa como pastor que ha recibido la divina orden: "apacienta mis ovejas" (I, p. 286). Esto significa afirma Suárez, "que corresponde al Papa defender a los súbditos de un príncipe hereje y liberarlos de todo peligro manifiesto a la seguridad de sus almas" (I, p. 286). Se sigue de esto, concluye Suárez, que el Papa debe blandir su poder temporal indirecto de tal manera que "detenga a un príncipe, le prive de su dominio para prevenir que cause daño a sus súbditos, y absuelva a sus súbditos de sus juramentos de lealtad" (I, pp. 286-287).

El mismo afán de poner límites al excesivo radicalismo de las teorías constitucionales existentes puede observarse aún más claramente en el análisis tomista de la sociedad política. Como hemos visto, Bartolo y sus discípulos, así como buen número de seguidores de Occam, habían argüido que todos los poderes conferidos a un gobernante en el principio de una política legítima originalmente habían de estar en manos del pueblo mismo. Así, habían concluido que en el acto de establecer una república, los ciudadanos nunca otorgan a su gobernante poderes más grandes que los que ellos mismos poseen:

simplemente transfieren sus derechos existentes para ser ejercidos en nombre de ellos, y de esta manera aseguran que su soberano siga siendo *minor universis*, siendo su condición jurídica la de un simple *rector* o *minister* de la comunidad. Los tomistas, por lo contrario, desarrollan un concepto de la condición jurídica de los gobernantes que deliberadamente contradice en cada punto este análisis.

Esta intención puede observarse con la mayor claridad en la versión que da Suárez del poder de la comunidad para hacer leyes, tema del tercer Libro de *De las Leyes y del Dios Legislador*. Empieza estableciendo en el capítulo II que "puede pensarse de multitudes de hombres en dos diferentes maneras". Podemos pensar que "se reunieron por consenso en un solo cuerpo político" para "alcanzar un fin político determinado". Pero también podemos pensar en una multitud "simplemente como en un agregado de personas" que "en ningún sentido constituyen un cuerpo político y por tanto no tienen necesidad de un solo gobernante o cabeza" (I, p. 165). Una vez establecida esta distinción, Suárez también puede afirmar su primera conclusión mayor: mientras pensemos en los hombres simplemente como un agregado, y no como miembros de una sociedad política, será un error "hablar del poder de hacer leyes como inherente a todos ellos". "No poseen formal ni propiamente" semejante poder, "sino tan sólo poseen, por decirlo así, el potencial para ello" (I, p. 165; *cf.* Costello, 1974, pp. 45-46).

En su siguiente capítulo corrobora Suárez este concepto argumentando que, en cuanto una comunidad consiente en el establecimiento de una sociedad política genuina, el acto de nombrar un gobernante obliga a sus miembros a crear al mismo tiempo una nueva índole de poder por encima de ellos mismos: el poder del *Imperium*, el poder del gobernante para hacer leyes y esgrimir la espada de la justicia. Empieza repitiendo que este es un poder "que no aparece directamente en la naturaleza humana, ya que no aparece en absoluto hasta que los hombres se congregaron en una sociedad 'perfecta' y quedaron políticamente unidos" (I, p. 167). Arguye entonces que "el momento en que se constituye este cuerpo político" también es el momento en que este nuevo poder "llega a residir instantáneamente en él por la fuerza de la razón natural" (I, p. 167). Esto, a su vez, permite a Suárez sacar su segunda gran conclusión: "que un cuerpo político de hombres, por el proceso mismo de existir, no sólo llega a tener poder para gobernarse sino, por consiguiente, llega a tener poder también sobre sus miembros y por tanto una clase especial de dominio sobre ellos" (I, p. 167).

Habiendo reafirmado esta tradicional distinción tomista entre las comunidades naturales y políticas, Suárez por fin puede volver su argumento contra quienes habían tratado de insistir en la afirmación radicalmente populista de que la condición de un gobernante en la sociedad que gobierna nunca

puede ser la de *maior universis*, sino tan sólo la de *maior singulis* (*cf.* Costello, 1974, pp. 64-65). En este punto, Suárez simplemente reitera una conclusión que ya habían subrayado los teóricos de la Contrarreforma. Vitoria ya había argüido en su *relectio* sobre *El Poder Civil* que, como "faltan muchos poderes" en una comunidad natural, especialmente el poder judicial "de matar a un hombre", de allí se sigue que una vez asignada esta forma de autoridad a un gobernante en la inauguración de una comunidad, "el gobernante debe estar por encima de toda la comunidad así como por encima de cada miembro individual" (p. 193). Y Soto ya había convenido en que "puesto que un príncipe es jefe de todo el cuerpo de la comunidad", en "consecuencia debe ser mayor que todos sus miembros considerados en junto" *(maior universis)*, así como "mayor que todos sus ciudadanos individuales" *(maior singulis)* (fo. 106a). Suárez alude a estos argumentos anteriores en el capítulo IV del Libro III —al sacar "corolarios" de sus dos capítulos anteriores— y procede a subrayar las suposiciones subyacentes acerca del poder de los gobernantes en relación con las comunidades gobernadas (I, pp. 168-191). El principal corolario es que "cuando una comunidad transfiere su poder a un príncipe" éste "entonces puede hacer uso de este poder como su propietario" y por consiguiente debe ser tratado como "por encima" y "más grande que" todo el cuerpo de ciudadanos (I, p. 171).

Además de desarrollar una visión más radical de la condición de los gobernantes, muchos de los seguidores de Bartolo así como de Occam habían sostenido una teoría, correspondientemente radical, acerca de los poderes que podemos decir que una comunidad posee sobre sus soberanos después de la formación de una comunidad. Como hemos podido ver, habían argüido que el pueblo nunca enajena su soberanía original, sino tan sólo la delega para que se la ejerza en su nombre; habían concluido que, por consiguiente, la comunidad en todo momento puede obligar a su soberano a obedecer las leyes positivas. Nuevamente, es claro que una de las mayores preocupaciones de los teóricos de la Contrarreforma, al desarrollar sus opiniones acerca del poder de la comunidad, era atacar las implicaciones, que les parecieron sumamente subversivas, de este concepto de la soberanía popular.[4]

Una vez más, es Suárez quien hace el mayor planteamiento del contraataque tomista, en el Libro III, capítulo IV de *De las Leyes y del Dios Legislador*,

[4] Es cierto que esta nueva intención quizás ha quedado un tanto obscurecida en varios análisis recientes, quizá por la influencia del clásico análisis hecho por Figgis de los teóricos jesuitas, en *From Gerson to Grotius*. Figgis sostiene que de acuerdo con los jesuitas, el poder de una comunidad sobre su soberano puede expresarse diciendo que "es su delegado": afirmación sumamente equívoca que ha sido repetida en buen número de comentarios más recientes. Véase Figgis, 1960, p. 201, y *cf.* Fichter, 1940, p. 306; Hamilton, 1963, pp. 160, 162.

al plantear los corolarios de su argumento acerca del poder de hacer las leyes (I, p. 171). Empieza reconociendo que según algunas autoridades "todos los que ejercen poderes legislativos humanos" tan sólo "tienen la condición de delegados" (I, p. 171). Entre los teólogos que aceptan esta interpretación particularmente señala a Panormitano, quien habla, en un punto de su comentario sobre las Decretales, del pueblo de Pisa "delegando" su soberanía para ser ejercida en su nombre (I, p. 171). Pero el defensor de este argumento que mayor influencia tuvo, según reconoce atinadamente Suárez, es Bartolo de Sassoferrato. Glosando el comentario de Bartolo al *Digesto,* Suárez indica que según su análisis es posible que una comunidad "retenga el poder esencial" y "tan sólo delegue su poder al príncipe", quien "a su vez no puede subdelegar el poder asignado a él', pues no es su poseedor final, sino que "tan sólo lo ejerce como delegado" para aplicarlo "de acuerdo con la voluntad de la comunidad" (I, p. 171).

Habiendo propuesto la tesis bartolista, Suárez responde sin vacilar que "si entendemos que este análisis se refiere al emperador, o a los reyes u otros príncipes, constituya entonces una doctrina falsa" (I, p. 171). La razón es que en todos estos casos "el poder de la comunidad se transfiere absolutamente" a su gobernante *(simpliciter translata est),* de modo que "nunca puede decirse que lo ejerce en forma simplemente delegada" (I, p. 171). De allí se sigue que nunca podemos hablar de la acción de la comunidad "al transferir el poder de la comunidad al príncipe" como de un acto de delegación que deja a la comunidad misma en el gobierno último. Por lo contrario, hemos de convenir en que "semejante transferencia no es un acto de delegación sino, antes bien, una especie de alienación" *(non est delegatio sed quasi alienatio),* como resultado de la cual, el soberano "recibe poder absoluto para utilizarlo por sí mismo o por sus agentes de cualquier manera que considere apropiada" (I, p. 171).

Finalmente, esto entraña, según Suárez, el nuevo corolario de que nunca podrá decirse de un soberano que esté atado por las leyes de la comunidad a la que gobierna. Esta implicación es finalmente elaborada en el último capítulo del Libro III, intitulado "Si un legislador está obligado a obedecer sus propias leyes" (I, p. 288). Suárez empieza citando lo que describe como "la opinión común" de los jurisconsultos civiles en el sentido de que "como el príncipe no tiene superior", de allí surge "que no hay nadie que pudiera compelerlo", aun cuando quisiéramos decir que "en conciencia debe obedecer las leyes que promulga" (I, p. 289). Después se ofrece a defender la propuesta de que "la opinión común también es la correcta" (I, p. 296). Con aprobación menciona la frase de Santo Tomás en el sentido de que "las leyes positivas difícilmente pueden atar al príncipe", ya que "el príncipe no tiene superior", y no tiene sentido hablar de que "se ate a sí mismo"

(I, p. 292). Y aunque conviene con los juristas en que el príncipe tiene el deber moral de obedecer las leyes que haga, termina apoyando enérgicamente su afirmación básica de que, de no hacerlo así el príncipe, no hay acción que pueda tomarse, pues no hay nadie por quien el príncipe pudiese ser legalmente juzgado u obligado (I, p. 295). Para Suárez, no menos que para Santo Tomás, es inevitable el hecho de que en última instancia "el príncipe debe ser *legibus solutus*, libre del poder coercitivo de las leyes positivas" (I, p. 296).

Este contraataque a la teoría bartolista del *Imperium* estaba destinado a tener una considerable importancia ideológica así como intelectual. Según Suárez, el acto desempeñado por un pueblo libre al constituir a un gobernante debe ser interpretado —a la manera después analizada por Grocio y especialmente por Hobbes— como un acto no sólo de transferencia sino de abrogación de su soberanía original. A un nivel ideológico, la importancia de esta afirmación consistió en que sirvió para acomodar la teoría del derecho natural del Estado, con su hincapié en la libertad original del pueblo, al clima político de la Europa de finales del siglo XVI, con su creciente hincapié en los poderes absolutos del príncipe. A un nivel intelectual, el resultado, no menos importante, consistió en establecer un vocabulario de conceptos y una concomitante pauta de argumento político que Grocio, Hobbes, Pufendorf y sus sucesores adoptaron, todos por igual, y desarrollaron al crear la versión clásica de la teoría del derecho natural del Estado en el curso del siglo siguiente.

Otras lecturas

1) *Vitoria.* La biografía clásica es la de Getino, 1930. Mesnard, 1936, incluye un útil compendio del pensamiento político de Vitoria. Los conceptos clave han sido analizados en forma valiosa por Hamilton, 1963, y hay una buena revisión general en Fernández-Santamaría, 1977, con una bibliografía completa. Acerca de la teoría del derecho internacional, de Vitoria, véase Scott, 1934. Sobre su teoría del imperio, véase Hanke, 1949 y 1974, y para un relato más detallado, véase Baumel, 1936.

2) *Suárez.* Copleston, 1953, contiene un esbozo de la filosofía general de Suárez. Para estudios de su pensamiento político, véase Mesnard, 1936, Libro VI, cap. III y Hamilton, 1963. Para un estudio más completo véase Wilenius, 1963. También hay mucho material pertinente en Costello, 1974, y en Gierke, 1934, el estudio clásico de las teorías del derecho natural del Estado. Dos artículos luminosos: Romeyer, 1949 analiza la visión del estado de naturaleza, según Suárez, y Jarlot, 1949, su teoría del absolutismo.

Tercera Parte

EL CALVINISMO Y LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN

VII. EL DEBER DE RESISTIR

En 1554, John Knox buscó una entrevista con Heinrich Bullinger, sucesor de Zwinglio en Zurich, para plantearle ciertas preguntas profundamente perturbadoras acerca de los límites de la obligación política. Una de las preguntas de Knox era "Si se debe obediencia a un magistrado que impone la idolatría y condena la verdadera religión" (p. 223).[1] Bullinger quedó francamente alarmado por las implicaciones de la pregunta, y respondió que "era muy difícil pronunciarse" sobre semejante tema, que necesitaría tener "un conocimiento preciso de las circunstancias" antes de poder dar algún consejo y que, aun entonces "sería sumamente imprudente" tratar de decir "algo específico acerca del tema" (p. 225). El pánico de Bullinger no es sorprendente, y tampoco la alarma de Knox; y es que Knox estaba planteando la pregunta ante un fondo de crecientes temores por todo el futuro de la fe protestante. Después de años de vacilación y componenda, los gobernantes católicos del norte de Europa se habían vuelto con violencia contra los reformadores, y en la época de las angustiosas preguntas de Knox estaban siguiendo la política de reimponer la unidad religiosa por la fuerza.

El primer país que experimentó este dramático *volte face* fue Alemania. Abandonando todo nuevo intento de negociar con los príncipes de la Liga de Esmalcalda, Carlos V hizo avanzar sus ejércitos por el Rin en 1534 y empezó a hacer planes para una guerra santa contra los herejes. Primero, firmó un pacto secreto antiluterano con Francisco I, obteniendo su alianza, o al menos su neutralidad; después, obtuvo una promesa de dinero y armas del Papa Paulo III, y finalmente logró apartar al protestante duque Mauricio de Sajonia de sus correligionarios, ofreciéndole las tierras de Juan Federico de Sajonia a cambio de su apoyo a la cruzada imperial (Elton, 1963, pp. 242-248). Estos preparativos paralizaron de terror a la Liga de Esmalcalda en 1546, y esto causó su rápida y total derrota. Carlos obtuvo una aplastante victoria sobre sus fuerzas combinadas en Mühlberg en abril de 1547; Juan Federico de Sajonia fue capturado, y al cabo de una semana, Felipe de Hesse, atraído con engaños a la corte imperial, también quedó arrestado. Carlos convocó entonces a una dieta que se reuniría en Augsburgo en 1548, y en el curso de la cual promulgó un "Interin", en que quedó proscrita la Iglesia luterana en todo el Imperio. El propio Lutero había muerto en 1546,

[1] Para la visita de Knox, véase Burns, 1955, pp. 90-101, y Ridley, 1968, pp. 178-179. Para las preguntas de Knox y las respuestas de Bullinger, véase *infra*, Knox, *Certain Questions* en la bibliografía de fuentes primarias.

pero buen número de los otros dirigentes de la Reforma alemana —incluso Bucer y Dryander— inmediatamente tuvieron que huir a Inglaterra. Después de casi treinta años de contemporizar y conciliar, pareció que el movimiento luterano estaba a punto de desaparecer (Elton, 1963, pp. 248-250).

Menos de cinco años después, el progreso de la Reforma en Inglaterra tuvo un fin más súbito aún. A la muerte de Enrique VIII en 1547, los protestantes habían llegado al poder: buen número de reformadores confesos fueron nombrados obispos, entre ellos Hooper, Ridley y Ponet, mientras que el protector Somerset buscaba consejo acerca de la reforma económica en el propio Calvino (Elton, 1955, p. 210; Walzer, 1965, p. 62). Sin embargo, cuando María sucedió a su hermano en 1553, hubo un cambio súbito y devastador. En la primera sesión del Parlamento, se invirtió toda la legislación eclesiástica del reinado anterior. Cranmer fue arrestado por acusación de alta traición, y Reginald Pole retornó de un exilio de veinte años para ocupar su lugar como arzobispo de Canterbury (Schenk, 1950, pp. 128-130). Más de dos mil clérigos fueron desposeídos de sus beneficios en 1554, y al año siguiente Stephen Gardiner, como Lord Canciller, autorizó el comienzo de las persecuciones que después valdrían a su soberana el título de "María la Sanguinaria" entre generaciones de protestantes (Loades, 1970, pp. 138-166). Muchos destacados reformadores lograron escapar a Suiza, pero más de trescientos fueron detenidos y quemados en la hoguera, entre ellos Hooper, Latimer, Ridley y el propio Cranmer (Loades, 1970, p. 232). Como en Alemania, pareció que la Iglesia católica estaba a punto de borrar del mapa a sus enemigos.

Para entonces, una crisis similar había afectado a la Reforma en Escocia. Durante el decenio de 1540, como resultado del ascenso de los ingleses después de su victoria en Solway Moss, los escoceses estaban a punto de lograr una reforma "completa y piadosa", con la venia de su gobierno. El cardenal Beaton, arzobispo católico, perdió su cargo y fue aprisionado en 1543; el Parlamento escocés había votado por permitir la circulación de Biblias en lengua vernácula, ese mismo año. Y buen número de predicadores luteranos, entre ellos Roudh, Wishart y Williams, habían empezado a atraer enormes masas populares (Donaldson, 1960, pp. 30-31). Sin embargo, después de 1547, el agresivo comportamiento del protector Somerset movió a Escocia a aliarse con Francia, a consecuencia de lo cual la Iglesia católica recuperó su anterior ascendiente. En 1547, una fuerza naval francesa acorraló a muchos jefes protestantes en St. Andrews, puso sitio a la ciudad y mandó a sus defensores más intransigentes —incluso a John Knox— a servir como galeotes en las galeras (Ridley, 1968, pp. 59-65). En 1548, la joven reina de Escocia fue prometida al Delfín, después de lo cual salió de Escocia para ser educada como buena católica en Francia. En 1554, el regente Arran, sospechoso de

simpatías protestantes, fue depuesto y reemplazado por la católica reina madre, María de Guisa. Y al año siguiente, como en Inglaterra, empezaron las persecuciones, culminando en un juicio de los más destacados predicadores protestantes en 1558 (Brown, 1902, pp. 48-49).

Durante el mismo periodo, las comunidades protestantes de Francia sufrieron una serie aún más aplastante de reveses. Al principio, los reformadores habían tenido ciertas esperanzas de convertir a su causa a la corte francesa. Francisco I había coqueteado con las nuevas herejías, mientras que su hermana Margarita de Angulema se había relacionado profundamente con los humanistas bíblicos en Meaux, además de servir como patrona a algunos de los primeros calvinistas franceses (Salmon, 1975, pp. 85-86). Sin embargo, a finales del decenio de 1530, la actitud del rey parecía haberse endurecido. En 1540 promulgó el Edicto de Fontainebleau, reuniendo a sus parlamentarios para perseguir y ejecutar a todo tipo de herejes, política que fue debidamente seguida, con creciente ferocidad, en los últimos años de su reinado (Lecler, 1960, II, pp. 24-26). Cuando Enrique II le sucedió en 1547, las persecuciones se intensificaron más aún. En el año de su ascenso, instituyó la *Chambre Ardente*, tribunal especial para juzgar herejes, que obtuvo más de 500 condenaciones en sus primeros tres años (Leonard, 1965-1967, II, p. 110). Y en 1557 proclamó en el Edicto de Compiègne que en adelante la herejía sería castigada exclusivamente con la muerte (Lecler, 1960, II, p. 29). Finalmente, al morir Enrique II, en 1559, las riendas del gobierno cayeron en manos de los Guisa, militantemente católicos, quienes fueron regentes del joven rey, Francisco II. No tardaron en lanzar una nueva oleada de persecuciones, tan terribles que al cabo de dos años habían sumido al país en el torbellino de la guerra religiosa (Neale, 1943, pp. 46, 57).

El desarrollo del radicalismo luterano

Ante esta súbita y profunda amenaza a su existencia misma, ¿cómo reaccionaron las comunidades luteranas y calvinistas? Si nos volvemos a considerar primero la respuesta calvinista, veremos que el principio de la crisis tomó casi totalmente desprevenidos a sus jefes para defender a su Iglesia con la pluma o la espada. Permanecieron firmemente comprometidos con una teoría de la obediencia política pasiva, teoría muy similar a la originalmente desarrollada por los luteranos en el curso del decenio de 1520. Esto puede aplicarse particularmente al propio Calvino. Para el momento en que la primera guerra religiosa contra los protestantes estalló en Alemania en 1546, el único gran pronunciamiento sobre política que Calvino había producido era el capítulo sobre El Gobierno Civil, al final de sus *Instituciones de la*

Religión Cristiana, publicadas diez años antes. Esto casi no ofrecía ningún apoyo a la idea de resistir activamente a un gobernante que podía estar intentando —según la frase de Knox— imponer la idolatría o condenar la verdadera religión. Consistía en una afirmación casi completamente intransigente de la necesidad de obedecer y en ninguna circunstancia resistir a todas las autoridades debidamente constituidas.

Cierto es que la doctrina de no resistencia de Calvino no es totalmente inflexible, y parece una ligera exageración sugerir, como lo ha hecho Chenevière, que su posición no "otorga ningún derecho ante el magistrado" (Chenevière, 1937, p. 325). Calvino es en todo momento un maestro de la ambigüedad, y aunque su compromiso básico es, indiscutiblemente, con una teoría de la no resistencia, introduce en su argumento buen número de excepciones. Empieza por hacer dos concesiones que fueron comúnmente aceptadas aun por los exponentes más comprometidos con la obediencia pasiva. Una es que, según lo expresa en su último párrafo, "en esa obediencia que hemos demostrado que se debe a la autoridad de los gobernantes, habremos de hacer siempre esta excepción, y en realidad observarla como primaria: que tal obediencia nunca debe apartarnos de la obediencia a aquel a cuya voluntad siempre debe estar sujeto el deseo de todos los reyes" (p. 1520). La otra concesión, insertada en cada edición de las *Instituciones* después de 1539, es que si la gente "implora la ayuda del Señor", Dios a veces puede responder levantando "vengadores entre sus siervos", armándolos "con su orden de castigar al gobierno impío y liberar a su pueblo, oprimido injustamente, de toda miserable calamidad" (p. 1517). Además de estas concesiones, bastante ortodoxas, Calvino también admitió otras dos excepciones, mucho menos habituales, a su regla general de la obediencia. Primero toca la posibilidad de que los magistrados populares resistan en nombre del pueblo. A veces se ha afirmado que esta sugestión, dramática y estratégicamente colocada, tan sólo apareció en ediciones posteriores de las *Instituciones*,[2] pero en realidad todo el análisis ya está presente en la versión original de 1533, y reaparece sin ningún cambio en toda edición siguiente del libro. Y por último, no cabe duda de que, en la definitiva edición latina de las *Instituciones*, de 1559, Calvino empieza a cambiar de opinión. Esto nunca le lleva a plantear una teoría clara e inequívoca de la revolución, pero ciertamente resulta en una tendencia, como agudamente lo ha observado Filmer en *Patriarcha*, de que Calvino "mire de reojo" a la posibilidad de justificar la resistencia activa a los magistrados legales (p. 54).

Sin embargo, cuando se han sopesado debidamente todas estas excepciones, queda en pie el hecho de que, hasta los últimos años de su vida, la

[2] Véase, por ejemplo, Morris, 1953, p. 156; Kingdon, 1955, p. 95.

actitud política de Calvino, no menos que la de Lutero en sus primeras obras, permaneció firmemente anclada en la doctrina paulina de la absoluta no resistencia. A este respecto conviene recordar que el capítulo sobre el Gobierno Civil en las *Instituciones* fue publicado por primera vez en los dos años que siguieron a los radicales experimentos sociales efectuados por los anabaptistas y recomendados en documentos tales como la *Confesión de Fe de Schleitheim*. Calvino empieza su capítulo (p. 1485) denunciando a "aquellos hombres dementes y bárbaros" que "curiosamente se esfuerzan por derrocar este orden divinamente establecido" de gobierno, y gran parte de la discusión siguiente adopta la forma de una batalla contra las suposiciones de los anabaptistas, incluso su rechazo a la magistratura, su pacifismo, y su rechazo del debido proceso de ley.[3] Para contraatacar a la que llama "escandalosa barbarie" de estos "fanáticos", Calvino empieza por defender la necesidad y piedad de "el oficio de magistrado" (pp. 1488, 1489). Subraya el hecho de que "no se debe a la perversión humana el que la autoridad sobre todas las cosas en la tierra esté en manos de reyes y otros gobernantes" (p. 1489). Cita la célebre fórmula de San Pablo, en la Epístola a los Romanos, insistiendo en que todo poder "es una orden de Dios, y que no hay poderes salvo los ordenados por Dios", ya que todos los príncipes son "ministros de Dios" y son "representantes de Dios" (pp. 1489, 1490). Esto significa que a Calvino no le interesan mucho las cuestiones acerca de la mejor forma de gobierno. En una vena aristotélica concede que "un sistema compuesto de aristocracia y democracia es muy superior a todos los demás", pero pronto vuelve a subrayar el punto, que le parece mucho más importante, de que "aun cuando hay una variedad de formas" de magistratura, "no hay diferencia a este respecto, ya que debemos considerarlas a todas como ordenadas por Dios" (pp. 1492, 1493).

Después de analizar el concepto de ley, que ocupa el centro de su capítulo, Calvino discute las implicaciones de sus ideas acerca del oficio del magistrado. La primera implicación, "y el primer deber de los súbditos hacia sus magistrados" es que deben "tener el concepto más honorable de su cargo" (p. 1509). El siguiente es que no sólo deben ser obedientes, sino también evitar toda gratuita actividad política, cuidando de "no entrometerse en los asuntos públicos ni invadir sin objeto alguno el cargo de magistrado" (pp. 1510, 1511). Pero la implicación principal es que nunca se debe resistir a las órdenes del magistrado. Calvino se muestra absolutamente categórico en este punto crucial. "Que nadie se engañe aquí. Pues como no es posible resistir al magistrado sin resistir al mismo tiempo a Dios, aun cuando parezca que se

[3] Véanse, respectivamente, pp. 1490-1491; 1499-1500; 1505-1508. Se ha sugerido que Calvino en realidad está aludiendo, en varios puntos, a la *Confesión de Schleitheim*, *cf.* pp. 1487 n. y 1492 n.

puede despreciar con impunidad a un magistrado no armado, Dios sigue armado para vengar poderosamente este desdén hacia Él" (p. 1511).

A pesar de todo, Calvino concede que ha estado concentrándose, hasta este punto, en el caso de un magistrado "que es verdaderamente lo que se le llama, es decir, un padre de su patria" (p. 1511). Esto deja abierta la cuestión de si se tiene un deber similar de no resistencia hacia aquellos que voluntariamente descuidan o niegan los deberes de su cargo. Pero la respuesta es, en este caso, no menos inequívoca que antes. "No sólo estamos sujetos a la autoridad de los príncipes que desempeñan sus cargos hacia nosotros recta y fielmente, sino también a la autoridad de todos aquellos que, por cualquier medio, han llegado a gobernar los asuntos, aun cuando no lo desempeñen como un cargo de príncipes" (p. 1513). Calvino admite que esta dura doctrina "no entra fácilmente en los espíritus de los hombres", pero ello sólo le mueve a repetirla con mayor énfasis (p. 1513). Hasta "un hombre muy perverso, totalmente indigno de todo honor" debe ser tenido "en la misma reverencia y estima por sus súbditos" en que "tendrían al mejor de los reyes si les fuera dado" (p. 1513). La razón es que "los que gobiernan de manera injusta e incompetente" han sido puestos por Dios "para castigar la perversión del pueblo" (p. 1512). Esto significa que aun los tiranos han sido deliberadamente ordenados por Dios para cumplir con sus designios, y no están menos "dotados de toda la majestad con que Él ha investido al poder legítimo" (p. 1512). Esto significa, a su vez, que aun si "somos cruelmente atormentados por un príncipe bárbaro", o "vejados por razones de piedad por uno impío y sacrílego", sigue aplicándose la misma dura lección: no se nos permite resistir, sino que se nos ordena poner la otra mejilla, reconociendo que "no se nos ha dado otra orden" que la de "obedecer y sufrir" (pp. 1514, 1516, 1518).

En contraste con los calvinistas, los luteranos tuvieron pocas dificultades en defender la idea de la resistencia a su señor legítimo cuando decidieron declarar la guerra a Carlos V en 1546. Ya habían apilado un considerable arsenal de argumentos radicales acerca de lo justificable de la violencia política cuando pensaron por primera vez en la posibilidad de resistir al emperador, unos dieciséis años antes. Esta primera crisis había surgido de las maniobras de Carlos V en la Dieta de Espira en 1529. Pese a su preocupación por Francisco I y el avance de los turcos en el curso del decenio de 1520, Carlos nunca había abandonado su intención, originalmente anunciada en la Dieta de Worms en 1521, de obligar por la fuerza a los luteranos a volver a la unidad con la Iglesia católica. En 1529 pareció que, por fin, había llegado su oportunidad. La amenaza de invasión por Francisco I quedó neutralizada: Carlos infligió una decisiva derrota a los franceses en

junio, como resultado de la cual firmaron la Paz de Cambrai al mes siguiente (Brandi, 1939, p. 279). Y la amenaza de una invasión del oriente quedó súbitamente anulada: los turcos fracasaron en su asedio a Viena, y pronto empezaron a retirar sus ejércitos, de regreso a Hungría (Grimm, 1954, p. 198). Ante este trasfondo de creciente triunfo militar y diplomático, Carlos convocó a la Dieta Imperial a reunirse en Espira, y exigió que se retiraran todas las concesiones antes hechas a los luteranos. Éstos replicaron con una protesta formal (de allí el nombre de "protestantes"), que fue presentada en nombre de seis príncipes y catorce ciudades; los espíritus guías fueron Juan de Sajonia, Jorge de Brandenburgo-Ansbach y el joven Felipe de Hesse, que en este punto surgió como el más militante, por mucho, de todos los príncipes luteranos. Pero la mayoría católica permaneció impertérrita ante la protesta, y procedió a redactar una resolución de la Dieta en que convinieron todos en insistir en que se impusiera en adelante, de ser necesario por la fuerza, el Edicto de Worms, que prohibía la herejía luterana (Brandi, 1939, pp. 297-303).

Fue entonces cuando los jefes de la Reforma luterana por primera vez se enfrentaron abiertamente al problema de la resistencia activa. Nunca habían dudado de lo legítimo de resistir si fueran atacados por otro príncipe, pero la cuestión, mucho más grave, que ahora surgió, fue si del mismo modo era legal formar una alianza defensiva para resistir al propio emperador, en caso de que éste los atacara, como jefe de la mayoría católica. En tan peligroso momento, la iniciativa fue tomada por Felipe de Hesse, quien parece haber debatido la cuestión con buen número de expertos jurídicos. El resultado fue un ingenioso replanteamiento de la teoría feudal y particularista de la constitución imperial: la teoría en cuyos términos, como hemos visto, los electores ya habían resistido y depuesto al emperador Wenzel en 1400. Interpretada por los juristas hessianos, esta idea de la constitución les permitió desempeñar dos vitales tareas ideológicas: legitimó la idea de la resistencia armada al emperador, pero logró, al mismo tiempo, apoyar la fundamental suposición luterana de que todos los poderes que existen son ordenados por Dios. El propio Felipe esbozó la teoría en dos cartas de diciembre de 1529, dirigidas a sus más conservadores correligionarios, el elector de Sajonia y el margrave de Brandenburgo-Ansbach.[4] Empieza su carta al margrave concediendo que "los poderes que existen son ordenados por Dios", pero procede a modificar esta suposición ortodoxa en dos aspectos cruciales. Ante todo, sostiene que San Pablo seguramente se refirió a todos los soberanos territoriales, de modo que hemos de creer que su doctrina se aplica a

[4] Para estas cartas, véase Schubert, 1909, esp. pp. 287-289, y *cf.* Lutero, *Cartas*, ed. Krodel, vol. 49, pp. 254-255.

todos los poderes jurisdiccionales dentro de un reino o imperio dado. La venerable disputa entre Azo y Lothair revive así y se aplica en este punto a vindicar el derecho no sólo de los electores, sino también de todos los príncipes territoriales, de considerarse como poderes ordenados por Dios, blandiendo el *ius gladii* y en su propio nombre. La otra crucial modificación hecha por Felipe a la doctrina apostólica consiste en decir que todos estos poderes han sido ordenados para desempeñar un cargo particular, estipulación que, según dice, incluye el deber de observar buen número de obligaciones jurídicas entre sí, además de asegurar el bienestar y la salvación de sus propios súbditos inmediatos. Una vez introducidas estas modificaciones, de allí se sigue fácilmente la idea de que puede ser legal resistir al emperador. Es evidente que todo el poseedor de *Imperium* debe tener el derecho jurídico de defenderse contra toda violación de los tratados que pueda haber concluido con otro poder soberano. Pero ahora se afirma que el emperador y los príncipes se encuentran precisamente en tal relación jurídica entre sí, y no en una relación de gobernante y gobernado. Por ello, la conclusión es que si el emperador rebasa los límites de su cargo, persiguiendo al Evangelio u ofreciendo violencia a alguno de los príncipes, estará quebrantando la obligación impuesta a él en su elección, y por tanto será legítimo oponérsele.[5]

Al principio, nada se logró con el paso militante dado por Felipe. Una razón de ello fue que la mayoría de los jefes luteranos pensaron que valía la pena esperar los acontecimientos, especialmente después de que el emperador convino en convocar a una nueva Dieta que se reuniría en Augsburgo, en 1530, prometiendo aparecer en persona y prestar "un oído caritativo" al caso luterano (Brandi, 1939, pp. 303-316). Pero la principal razón fue que los más destacados teólogos luteranos aún no se libraban de sus escrúpulos ante la idea de la resistencia armada (Baron, 1937, pp. 416, 423). Cuando el elector Juan de Sajonia consultó a Lutero acerca de la carta que le había enviado Felipe de Hesse, recibió una respuesta sumamente conservadora.[6] Lutero rechazó explícitamente la sugestión del landgrave de que el emperador no es más que "un soberano de igual categoría" que los príncipes, insistiendo, por lo contrario en que "el emperador, desde luego, es el señor y superior de estos soberanos" (pp. 258, 259). Pasa entonces a reiterar la conclusión ortodoxa y totalmente pasiva de que "aun si fuera intención del emperador proceder por fuerza contra el Evangelio", aun entonces sería

[5] Véase Schubert, 1909, pp. 288, 289, y *cf.* Lutero, *Cartas*, ed. Krodel, vol. 49, pp. 254-255.

[6] Todas las referencias, aquí y más adelante, a la correspondencia entre Lutero, Brück, Felipe de Hesse y Juan de Sajonia han sido tomadas de Lutero, *Letters*, ed. Krodel, en *Works*, vol. 49.

imposible "en buena conciencia" "llevar tropas al campo de batalla" (p. 257). El elector volvió a apelar a Lutero a principios de 1530, acerca del mismo problema, pero éste se mostró irreductible en su posición. "De ninguna manera es propio que alguien que quiera ser llamado cristiano se levante contra la autoridad de su gobierno, ya sea que éste actúe justa o injustamente", pues aun si "su Majestad Imperial actúa injustamente y en contra de su deber y juramento, esto no anula la autoridad del gobierno imperial, ni anula la necesidad de obediencia" (p. 257).

Sin embargo, la situación empezó a parecer mucho más amenazadora a los luteranos después de reunida la Dieta en 1530. La Confesión de Augsburgo, que Melanchthon había redactado con la esperanza de llegar a un acuerdo con los príncipes católicos, finalmente fue rechazada en agosto, cuando Carlos V ordenó que ante la Dieta reunida fuese leída en voz alta una *Refutación*, y en adelante se negó a participar en ninguna otra discusión (Reu, 1930, pp. 124-127). Al término del mes siguiente, la mayoría católica había convenido en una resolución exigiendo que todos los luteranos retornaran a la unidad de la Iglesia al término de Pascua, y que toda prédica luterana quedaría suspendida desde ese momento (Reu, 1930, p. 133). La Dieta concluyó con el acuerdo de los príncipes católicos de formar una liga para la defensa del Imperio, paso que deliberadamente constituía una amenaza militar directa a los protestantes. Cierto que, debido al resurgimiento de la amenaza turca en 1531, junto con el resurgimiento de la peligrosa alianza entre el Papa y los franceses de 1532, el ímpetu de este ataque no se sostuvo. Sin embargo, a finales de 1530 la situación parecía alarmante, y movió a Felipe de Hesse a volver a su idea de una alianza defensiva, haciendo resurgir así la cuestión subyacente de si era lícito ofrecer resistencia al emperador. Conociendo la influencia de Lutero sobre Juan de Sajonia, Felipe escribió en octubre de 1530 a Lutero, esbozando su teoría constitucional de la resistencia y tratando de persuadirlo de dejar sus dudas acerca de la idea de una Liga Protestante (pp. 433-434). Al mismo tiempo escribió directamente a Juan de Sajonia, así como a su canciller, Gregorio Brück (*c.* 1483-1547), urgiéndolos a aceptar su esquema de una alianza protestante, y pidiéndoles aceptar su afirmación subyacente de que, en realidad, era posible justificar la resistencia armada al emperador (p. 430).

Esta vez, Juan de Sajonia sintió más claramente la crisis y decidió consultar a Brück y a sus otros jurisconsultos acerca de la posibilidad de apoyar las conclusiones de Felipe. El resultado fue que, al término de octubre de 1530, Brück y su personal presentaron al elector un breve en que final e inequívocamente quedaba justificada la idea de la "resistencia violenta" al emperador. Aunque Brück estaba dispuesto ahora a aceptar las implicaciones de la interpretación federal de Felipe a la constitución imperial, empero, no

se valió él mismo de tales argumentos constitucionales. Prefirió basar su caso enteramente en una adaptación de la doctrina del derecho privado de que en ciertas circunstancias el uso de la violencia no necesariamente constituye un delito. Como hemos visto, había varios puntos en el derecho civil y canónico en que se consideraba justificable rechazar la fuerza injusta con la fuerza. La doctrina que Brück decidió invocar fue la afirmación canónica de que a veces puede ser legítimo resistir a un juez injusto. Desde luego, es cierto que estos canonistas —como Panormitano— que habían defendido enérgicamente esta posibilidad, se habían dedicado exclusivamente a la cuestión de la violencia jurídica, y no la política. Pero sólo era necesario insistir en que la categoría del emperador era, en efecto, la de un juez, para que el argumento de Panormitano pudiera aplicarse directamente al caso. En consecuencia, éste fue el paso que Brück procedió a dar. Su breve se intitula *Si es Legal Resistir a un Juez que está Procediendo Ilegalmente.* Primero da su respuesta en términos generales, con copiosas citas del derecho canónico —quizás escogidas con intención de condenar a los imperialistas por boca de escritores impecablemente católicos cuya autoridad les resultaría difícil rechazar. Afirma que hay tres tipos de casos en que "es posible resistir por la violencia a un juez". El primero es "donde ha habido una apelación". El segundo es "donde el juez procede fuera de su jurisdicción legal" y el resultante daño es "notorio" e "irreparable". El tercero es "donde el juez procede de acuerdo con su jurisdicción, pero injustamente, y donde el daño es irreparable" (pp. 63-65). La primera de estas situaciones resulta importante en el caso de Brück, pero el peso principal se echa sobre las otras dos posibilidades, las que son tratadas, ambas, de acuerdo con el legítimo derecho de defenderse contra una fuerza injusta. Es decir, ambos casos son tratados como situaciones en que, sea por suspensión o por las limitaciones inherentes a la autoridad del juez, éste "ya no está actuando como juez en el asunto en cuestión, sino tan sólo como persona privada" *(non est iudex... sed privatus)*, de modo que es legal resistirle, como resistiríamos y nos defenderíamos contra cualquier persona privada que nos hiciese una violencia injusta (p. 66). Pasa entonces Brück a los hechos del caso presente. El emperador está tratando de imponer su juicio en cuestiones de fe. Pero aun si esto estuviese dentro de su competencia, "su jurisdicción ha quedado suspendida", ya que "los príncipes y las ciudades están apelando no sólo al emperador sino a un Concilio General de la Iglesia" (p. 65). Sin embargo, el hecho es que "en cuestiones de fe el emperador no tiene absolutamente ninguna jurisdicción", ya que "no es juez en tales asuntos" (pp. 65-66). Se dice entonces que estas proposiciones llevan a la conclusión de que la resistencia es indiscutiblemente justificada en las circunstancias presentes. Se dice que "la injusticia del emperador" es "notoria y en realidad mucho peor que notoria" (p. 66).

Pero ya ha quedado establecido que "es legítimo resistir a un juez" en tales circunstancias, aun si el caso cae dentro de su jurisdicción, siempre que esté procediendo injustamente o que se haya hecho una apelación a su juicio" (p. 66). Se dice que queda así establecido que "*a fortiori* es legítimo resistir" cuando —como en el presente caso— el juez en cuestión "ya no es juez, en absoluto" sino que tan sólo tiene la condición de "ciudadano privado" que está infligiendo "daños notorios" (p. 66).

A finales de 1530, Lutero y los otros jefes de la Reforma alemana se encontraron, así, ante dos teorías distintas que ofrecían la legalidad de oponerse al emperador: la teoría constitucionalista de los hessianos, y la teoría del derecho privado de los juristas sajones. También les apremiaban por todas partes a reconsiderar sus escrúpulos ante la idea de resistir por la fuerza. El resultado fue que, a finales de octubre de 1530, los principales teólogos luteranos —Melanchthon, Jonas y Espalatino, así como el propio Lutero— capitularon todos ellos, súbitamente. Aunque no se refirieron a los argumentos planteados al elector de Sajonia por Felipe de Hesse, ahora se manifestaron dispuestos a apoyar la teoría de la resistencia esbozada por Brück en su breve más reciente.

Ya se habían hecho una o dos sugestiones de que los teólogos podían estar dispuestos a cambiar de dirección de esta manera. Johann Bugenhagen (1485-1558) había sugerido tentativamente, en una carta que envió al elector de Sajonia en septiembre de 1529, que si el emperador rebasaba los límites de su cargo y actuaba "como un turco y un asesino" entonces podría argüirse que "ya no era señor" ni magistrado genuino (Scheible, 1969, pp. 25-29). Lutero había empezado a derivar en dirección similar desde agosto de 1530, cuando sugirió en una carta a Brück que podían distinguirse los actos genuinos del emperador y los actos de los "tiranos" que pudieran intentar "valerse del nombre de su Majestad Imperial" (p. 398). Sin embargo, sigue siendo esencialmente correcto decir que la primera aceptación formal de la idea de la resistencia forzosa por luteranos ortodoxos puede fecharse precisamente a finales de octubre de 1530. En cuanto Juan de Sajonia recibió el breve de Brück, pidió una conferencia entre los juristas y los teólogos, para discutir sus argumentos. Como resultado de este debate, celebrado en el Palacio de Torgau entre el 25 y el 28 de octubre, Lutero emitió una capitulación formal, escrita de su puño y letra y firmada por Melanchthon, Jonas y Espalatino así como por él mismo.[7] Aceptan que la cuestión de la resistencia

[7] Debo estos detalles a Hortleder, 1945, II, p. 82. Sin embargo, erróneamente, él da como fecha el año de 1531. Para los detalles correctos, véase Lutero, *Works*, vol. 47, ed. Sherman, p. 8 nota, y para el documento firmado por Lutero y por los otros teólogos, véase Lutero, *Works*, vol. 49, ed. Krodel, pp. 432-433.

legítima "ha quedado establecida por estos doctores de la ley" y que "ciertamente estamos en aquellas situaciones en que... se puede resistir a la autoridad gobernante". Explican el hecho de que "hasta ahora habíamos enseñado absolutamente a no resistir a la autoridad gobernante" por "el hecho de que no sabíamos que la propia ley de la autoridad gobernante concede el derecho de la resistencia armada". Concluyen así que, como siempre "han enseñado diligentemente que debe obedecerse esta ley", de allí se sigue que "en este caso es necesario contraatacar, aun si el emperador mismo nos ataca".

A menudo se ha argüido que, pese a esta capitulación, no debemos tratar demasiado seriamente la sugestión de que Lutero y sus seguidores cambiaron realmente de opinión en este punto ante cuestión tan fundamental como la teoría de la no resistencia. Mesnard observa que "no considera espontánea la posición adoptada por Lutero en 1530", ya que "su aceptación por Lutero le fue literalmente arrancada" bajo la presión de la inmediata crisis política (Mesnard, 1936, p. 228). De manera similar, Baron afirma que Lutero actuó "involuntariamente y bajo presión" y subraya el hecho de que su respuesta tomó la forma de una concesión de que los teólogos no eran competentes para juzgar el caso, en lugar de ser una afirmación positiva de la posición que los juristas habían tomado (Baron, 1937, p. 422).

No cabe duda de que los teólogos tenían buenas razones para desconfiar de la tesis propuesta por Brück y sus hombres. Sin duda sintieron gran embarazo ante las elaboradas invocaciones a la ley canónica, y parecen haberse alarmado ante las implicaciones radicales de la buena disposición de Brück a valerse de argumentos del derecho privado. Al basar su argumento en la proposición de que un gobernante que excede los límites de su cargo automáticamente queda reducido a la categoría de ciudadano privado delincuente, en realidad Brück había tratado de reivindicar la legitimidad de la resistencia política, con motivo de que siempre es legítimo que un individuo rechace una fuerza injusta, y que nadie está obligado a ofrecer la otra mejilla. Sin embargo, al aludir de esta manera a la posición del individuo según el derecho privado, pareció estar implicando que puede ser legítimo que los ciudadanos privados, y así todo el pueblo, se dediquen a actos de violencia política, implicación que los luteranos, desde luego, querían evitar a toda costa. Los peligros fueron explícitamente planteados por Martin Bucer (1491-1551) en su *Explicación* del Evangelio según San Mateo, que publicó por primera vez en 1527 y reimprimió con adiciones apropiadas ne la época de la crisis de 1530. Aunque le interesaba vindicar la legalidad de la resistencia, no menos le interesaba rechazar toda sugestión de que "hasta un individuo privado puede rechazar legalmente, con la fuerza, a la fuerza de un príncipe o magistrado" *(vim vi... repellere)*. Esto le llevó, tanto en su *Explicación* como en sus posteriores *Comentarios al Libro de los Jueces*,

a lanzar un ataque directo a la teoría de la resistencia, del derecho privado. Insiste en que "decir que quienes son oprimidos en nuestros propios días por la tiranía actuarían legalmente si rechazaran ellos mismos la fuerza con la fuerza" *(si vi eam a se repellant)* simplemente sería introducir una confusión calamitosa entre "el cargo de los individuos privados" y "el cargo de los poderes públicos" y, por consiguiente, oscurecer el hecho crucial de que "nunca es legítimo que el individuo privado rechace la fuerza con la fuerza, sino sólo aquellos a quienes se les ha dado la espada" por orden de Dios mismo.[8]

A pesar de todo, parece engañoso argumentar que la adopción de una actitud política radical por los jefes de la reforma luterana en la época de la conferencia de Torgau no representó más que una aberración temporal en un momento de crisis. Esto es pasar por alto dos aportaciones importantes al desarrollo de la teoría de la resistencia, que fueron hechas por buen número de los más destacados teólogos luteranos, tanto en la época de la crisis de 1530 cuanto en todo el resto de la década.

La primera es que, aun después de pasada la crisis inmediata, los luteranos no sólo siguieron apoyando la teoría de la resistencia según el derecho privado, sino que aun empezaron a revisarla y desarrollarla. Esto puede decirse, en primer lugar, del propio Lutero. Cuando Lazarus Spengler escribió para acusarlo en febrero de 1531 de "desdecirse de su anterior opinión de que era ilícita la resistencia al emperador", Lutero replicó reiterando su aceptación del argumento del derecho privado. Reconoce que los juristas "no me satisfacen" cuando simplemente "alegan la máxima de que la fuerza puede responderse con la fuerza". Pero pasa a subrayar que también "indicaron que era un derecho positivo imperial el que 'en casos de notoria injusticia, al gobierno se puede resistir por la fuerza' ". Así, su defensa es que simplemente estaba aceptando "lo que la ley ordena" al aceptar que, "si el emperador se *había* limitado a sí mismo" entonces necesariamente debe ser legítimo "resistirle por la fuerza" (Smith, 1911, p. 217). Más aún, poco después Lutero publicó su *Advertencia a su Amado Pueblo Alemán*, en que ofreció un apoyo mucho menos condicionado al mismo argumento del derecho privado. El escrito apareció por primera vez en abril de 1531 y tuvo cinco ediciones en el mismo año.[9] La advertencia de Lutero fue que los católicos acaso estuvieran pensando todavía en desencadenar una guerra. Arguye que, de ocurrir esto, no se les podrá considerar ya como magistrados legítimos. Estarán actuando con fuerza injusta, ya que "sus planes se levantan exclusivamente sobre la fuerza y su causa depende del poder del puño" (p. 12). Pero esto

[8] Véase Bucer, *Explication*, fo. 55a, y *cf.* Bucer, *Commentaries*, p. 488.
[9] Para estos detalles, véase Lutero, *Works*, vol. 47, ed. Sherman, pp. 6, 9.

significa que son ellos los verdaderos rebeldes, pues no son más que "asesinos y traidores", que se niegan a "someterse al gobierno y a la ley" y de esta manera, están "mucho más cerca del nombre y de la calidad de lo que se llama rebelión" que aquellos a quienes acusan de estar en rebelión contra su supuesta autoridad (pp. 16, 20). Una vez establecida esta caracterización, fácilmente se sigue la conclusión decisiva. Lutero anuncia que "si la guerra estalla", él "no reprobará" a quienes decidan resistir a estos "asesinos y sanguinarios papistas". "Aceptará su acción y la dejará pasar como defensa propia", ya que en realidad no será un acto de rebelión contra un magistrado legal, sino tan sólo un ejemplo de rechazar la fuerza injusta con la fuerza (p. 19). Por último, el mismo sentido de que todo magistrado que rebasa los límites de su cargo automáticamente se reduce a la condición de delincuente privado continúa recurriendo menos formalmente en la *Conversación de Mesa* de Lutero durante todo el decenio de 1530. Por ejemplo, cuando en febrero de 1539 se le preguntó si sería legítimo resistir al emperador en nombre del Evangelio, él replicó citando la doctrina del derecho civil de que siempre era legítimo matar en defensa propia. "El emperador es cabeza del cuerpo del reino político", y como tal "es un hombre privado a quien se le ha dado poder político para la defensa del reino". Esto implica que si no cumple con sus deberes para los cuales se le constituyó en persona pública, es lícito resistirle de la misma manera que se nos permite resistir a cualquier otro individuo privado que nos ofrece injusta violencia.[10]

Más aún, si pasamos de Lutero a Melanchthon, encontraremos una presentación aún más elaborada de los mismos argumentos en favor de la resistencia legal. Cierto es que en el caso de Melanchthon, este desarrollo parece haber ocurrido más lentamente, pues todavía en 1532, en sus *Comentarios a la Epístola de San Pablo a los Romanos* le encontramos insistiendo en que todos los magistrados son "dones y ordenanzas de Dios", y subrayando que San Pablo "ofrece un precepto simple y directo en el sentido de que todos deben obedecer al magistrado" (pp. 710, 711). La primera obra en que revela un definido cambio de frente es el escrito latino sobre *El Cargo del Príncipe*, que apareció por primera vez en 1539, y que después fue incluido en las ediciones de 1540 y posteriores de *El Epítome de la Filosofía Moral*, tratado que Melanchthon originalmente había publicado en 1538.[11] Éste empieza subrayando que "el magistrado es guardián de la primera y la segunda tablas de la ley", y pasa a preguntar qué ocurriría si, en lugar de apoyar estas leyes, las desdeñara y en cambio decidiera per-

[10] Para este análisis, véase Lutero, *Colloquies*, ed. Bindseil, I, pp. 363-364.

[11] Para estos detalles, véase Melanchthon, *Opera Omnia*, ed. Bretschneider, vol. 16, pp. 19-20 y 85 nota. Mis citas han sido tomadas del *Epítome*.

seguir a la verdadera Iglesia (pp. 87, 105). La respuesta, como en el derecho civil, nos dice que depende de si los daños así cometidos son de carácter "atroz y notorio" (p. 105). Si el daño no es notorio, los juristas insisten correctamente en que hemos de tolerar a tales magistrados. Y aun si el daño es atroz, debemos recordar que "ningún individuo privado deberá nunca... resistir al *Imperium* pues, como se dice en Romanos 13, todo el que resiste al magistrado resiste a la orden de Dios" (p. 106). Sin embargo, esto no implica que siempre haya una posible reparación. Melanchthon se vuelve en este punto a considerar la posición del individuo según el derecho privado, indicando que "se concede como legal", en el *Digesto,* que un ciudadano privado "aun mate a un cónsul" en ciertas circunstancias, por ejemplo si le descubre en el lecho con su esposa o su hija (p. 105). Esto es tratado entonces como paralelo estricto al caso del régimen tiránico. Si el magistrado "abruma a sus súbditos con daños atroces y notorios, es lícito que ellos se defiendan de una manera correspondiente a la república, exactamente como en un caso de peligro privado" (p. 105).

Melanchthon pasa entonces a repetir y a desarrollar esta doctrina tres años después en la segunda edición de sus *Prolegómenos al Tratado de Cicerón sobre la Obligación Moral,* obra que originalmente había publicado en 1530.[12] Se añadió una nueva sección a esta edición, que trataba del oficio de magistrado, en que Melanchthon analiza la relación del gobernante con la Iglesia y las leyes. Subraya aquí aún más firmemente que la posición del ciudadano ordinario según el derecho privado aporta una justificación para resistir a un magistrado que se exceda en la autoridad de su cargo. Cierto es que cuanto más claramente plantea Melanchthon esta doctrina, más tiende a descubrir la peligrosa confusión que ya había hecho a Bucer rechazar abiertamente la teoría del derecho privado. Por una parte, Melanchthon quiere insistir en que "el dicho de que es permisible rechazar la fuerza con la fuerza" deberá entenderse "siempre que se refiere a los poderes que han sido ordenados". Así, sigue insistiendo en que "nunca es permisible" que individuos privados "se dediquen a actos de sedición" en su propio nombre contra ninguna autoridad legalmente constituida (pp. 573-574). Pero, por otra parte, al depender del argumento del derecho privado, tiende a dejar la impresión de que la facultad de la resistencia legal puede ser, en realidad, propiedad de cada ciudadano individual, como en el caso —citado una vez más— de "un cónsul sorprendido en adulterio, que puede ser justamente muerto por el padre de la mujer" (p. 574). Aunque la versión de Melanchthon es inequívoca ante la cuestión de quién puede resistir legalmente, empero, no hay un equívoco similar acerca de los motivos de la

[12] Para estos detalles, véase Melanchthon, *Opera Omnia*, ed. Bretschneider, vol. 16, pp. 529-532.

resistencia legítima. El análisis empieza con una extensa versión de "el instinto natural de propia conservación implantado por Dios" tanto en las bestias como en los hombres, por el cual "son movidos a rechazar la violencia injusta" (p. 573). Nos dice que este "conocimiento natural" es "el testimonio que Dios nos ha dado para discriminar entre justicia e injusticia" (p. 573). Esto significa que "en todo caso de daño manifiesto que sea a la vez atroz y notorio", es claro que "la naturaleza permite que la fuerza sea rechazada con la fuerza" *(vim vi repellere natura concedit)* (pp. 573, 574). Así, su conclusión es que "si el magistrado no cumple con su cargo o actúa criminalmente", entonces "es legítimo repeler esta fuerza injusta" con "cualquier ayuda que podamos conseguir o, en realidad, con nuestras propias manos" (p. 573).

La otra razón para insistir en que las reacciones de los teólogos luteranos a la crisis de 1529-1530 fueron mucho más que una simple recapitulación de los argumentos de Brück es que buen número de destacados luteranos, claramente desconfiados de la apelación de Brück a la ley canónica, en cambio se pusieron a desarrollar la otra teoría de la resistencia planteada por la crisis: la teoría constitucional que originalmente habían presentado los juristas hessianos en 1529, pero que Brück y los juristas sajones nunca habían seguido.[13] Así, lejos de simplemente capitular ante los argumentos del derecho privado, esto significó que los luteranos en realidad pudieron suplementarlos, y de tal manera que se evitara la alarmante implicación de que podía ser legítimo que los ciudadanos particulares resistieran a sus magistrados.

El primer destacado teólogo luterano que adoptó la teoría constitucional de la resistencia parece haber sido Andreas Osiander. Probablemente fue el autor de una carta escrita a finales de 1529 con intención de convencer a toda la ciudad de Nuremberg de ingresar en la Alianza defensiva contra el emperador, que por entonces estaba proponiendo Felipe de Hesse.[14] Empieza concediendo que un obstáculo importante a la formación de semejante liga parece constituido por las palabras de San Pablo acerca del deber de la obediencia en el capítulo XIII de su Epístola a los Romanos (p. 83). Pasa entonces a evitar, sin embargo, esta aparente dificultad, dando los mismos pasos que los juristas hessianos habían dado al presentar su teoría constitu-

[13] El mejor análisis de esta teoría, la cual sostiene que los "magistrados inferiores" legítimamente pueden resistir a sus superiores tiránicos, aparece en Benert, 1967, excelente versión a la que debo mucho.

[14] Véase *infra*, Osiander en la bibliografía de fuentes primarias. Baron acepta a Osiander como autor, siguiendo la atribución argüida por G. Ludewig. Véase Baron, 1937, p. 421 n. Este *Breve* y el siguiente fueron impresos en Hortleder y asignados por él a 1531. Véase Hortleder, 1945, II, pp. 83-85. Sin embargo, yo he seguido a Baron, considerando que surgieron de los debates consiguientes a la Dieta de Espira en 1529.

cional de la resistencia al margrave Jorge de Brandenburgo. Primero mantiene que San Pablo sólo pudo referirse a los poderes que cumplían debidamente con su cargo, y no a los magistrados pecadores (pp. 83-84). Argumenta entonces que los poderes descritos por San Pablo como "ordenados por Dios" han de incluir no sólo a los gobernantes "superiores" sino también a los magistrados "inferiores", incluyendo a los príncipes territoriales y a muchas otras autoridades locales (p. 84). Esto a su vez le da una teoría constitucional de la resistencia legal. Si un magistrado superior no cumple con sus deberes para los que fue ordenado —y que acaso jurara cumplir, como los emperadores juran en las Capitularias de su elección— podrán resistirle legalmente sus magistrados inferiores, que no son "menos ordenados por Dios" para asegurar que se cumpla invariablemente con la necesidad de un gobierno bueno y piadoso (p. 85).

Sin embargo, el principal desarrollo de esta teoría se debió a Martin Bucer, que la presentó por primera vez en sus *Explicaciones de los Cuatro Evangelios*, y después en sus *Comentarios al Libro de los Jueces*.[15] La parte pertinente de las *Explicaciones* apareció por primera vez en 1527, sin incluir ninguna referencia a la justificación de la resistencia armada. El pasaje en que Bucer subraya la teoría constitucional fue añadido a la edición de 1530, evidentemente bajo la presión de las circunstancias políticas inmediatas. Las mismas ideas después fueron repetidas, en gran parte, en los *Comentarios* publicados póstumamente en 1554 (Eells, 1931, pp. 65, 69). Bucer empieza su análisis, en las *Explicaciones*, de manera bastante convencional, insistiendo en que "en el caso del hombre privado" la orden de "no resistir al mal" es absoluta, de modo que "cualquiera que sea el daño que se le haga, nunca deberá ofrecer ninguna resistencia" (fo. 54a). Pero arguye entonces que la situación es completamente distinta en el caso de las autoridades públicas. Aunque continúa aceptando que "los poderes que existen son ordenados por Dios", adopta una posición radical en el tradicional debate jurídico acerca de quiénes deben ser considerados debidamente como "poderes" y así, portadores del *ius gladii* o poder de la espada. En efecto, se pone del lado de Azo contra Lothair, traduce el argumento al vocabulario de la teología luterana, y mantiene así que "para que los asuntos humanos queden ordenados con el mejor efecto", Dios en ningún caso ha "transferido todo poder a un solo hombre" dentro de un reino o imperio dado (fo. 54b). Cita el modelo del reino de David, tanto en este punto como en los *Comentarios*,

[15] La poderosa defensa hecha por Bucer de la afirmación de que "los magistrados inferiores" tienen el deber de resistir a los príncipes tiránicos ha sido pasada por alto en gran parte de los estudios modernos, pero fue bien conocida de los radicales protestantes de finales del siglo XVI y del XVII. Por ejemplo, John Milton cita la afirmación de la teoría por Bucer en su *Tenure of Kings and Magistrates*, p. 247.

para confirmar el hecho de que Dios "siempre dispersa el poder entre muchos" y específicamente a un conjunto de magistrados inferiores *(magistratus inferiores)* así como al poder superior *(potestas superior)*, de todos los cuales dice que son portadores del *merum imperium* y así, capaces de esgrimir el *ius gladii* en su propio nombre.[16] Así, su conclusión es que todas estas autoridades tomadas en junto "son en realidad los poderes (San Pablo no dijo poder) que fueron ordenados por Dios" (fo. 54b). El siguiente paso de Bucer consiste en hacer un hincapié igualmente notable en la afirmación de que todos estos poderes fueron ordenados con un propósito particular, y para cumplir con un conjunto especificado de deberes. Insiste en que el primer deber del "príncipe y magistrado cristiano" es "estudiar para vivir y gobernar de acuerdo con la voluntad de Dios en todas las cosas" (fo. 54b). Concluye así que todos estos magistrados fueron constituidos para gobernar no sólo como ellos lo deseen, sino "para preservar al pueblo de Dios de todo mal y defender su seguridad y sus bienes" (fo. 55a). Habiendo subrayado así estas dos afirmaciones, fácilmente se sigue la conclusión de Bucer en favor de resistir por la fuerza. La única diferencia entre su posición y la de los juristas hessianos es que, mientras que ellos habían estado básicamente interesados en las obligaciones jurídicas del emperador, Bucer está más impaciente por insistir en su deber supremo de sostener la verdadera fe (es decir, la luterana). Empieza sosteniendo que, si todas las autoridades gubernamentales son básicamente ordenadas para asegurarse de que se cumpla la ley de Dios, de allí se sigue que la obligación de los magistrados inferiores a "inclinarse ante sus superiores en todo" debe quedar limitada por una obligación superior a "no permitir nada contra Dios" (fo. 54a). Arguye entonces que si los poderes superiores se "retiraran de su cargo" y cayeran en un gobierno impío o tiránico, esto a su vez haría "impío" que aquellos poderes inferiores que igualmente han "aceptado la tarea divina de defender al inocente" "dejaran el pueblo al capricho de semejante tirano impío" (fo. 54a). Los magistrados inferiores, en semejante situación, ya no tienen el deber de seguir obedeciendo a sus superiores. En realidad tienen un deber positivo "que no debe descuidarse", de asegurar que "si un poder superior cae en la extorsión o causa alguna otra índole de daño externo", ellos "deben tratar de deponerlo por la fuerza de las armas" (fo. 54b).

La influencia luterana sobre el calvinismo

A menudo se ha dicho que, al responder a la crisis del protestantismo a mediados del siglo XVI, los calvinistas estaban mucho mejor preparados que los

[16] Véase Bucer, *Explications*, fos. 54a-b, y *cf.* Bucer, *Commentaries*, p. 488.

luteranos para desarrollar una teoría radical de la resistencia política. Suele argüirse que los calvinistas pudieron edificar sobre la "firme base de la aspiración y organización radical" que surgió del "potencial revolucionario" del pensamiento político del propio Calvino; pero los luteranos resultaron ser incapaces de establecer una similar "base de resistencia", ya que la influencia de Lutero siempre se ejerció en el sentido de insistir en que nunca podrá ser legítimo rebelarse contra alguna autoridad legítimamente constituida.[17] Sin embargo, hemos visto ahora que fue Calvino, y no Lutero, quien se enfrentó a la crisis armado con poco más que una teoría de la obediencia pasiva; y que fue Lutero, no Calvino, el primero en introducir el concepto de la resistencia activa en la teoría política de la Reforma "magisterial". Hemos de notar en seguida que, hasta el punto en que los calvinistas lograron desarrollar una teoría de la revolución en el curso del decenio de 1550, ello no fue porque tuvieran una respuesta más creadora a la crisis que la de los luteranos, como a menudo se ha dado a entender; antes bien, fue porque abrazaron y reiteraron los argumentos en favor de la resistencia por la fuerza que los luteranos ya habían desarrollado durante los treintas, y después habían revisado para legitimar la guerra contra el emoperador, emprendida por la Liga de Esmalcalda después de 1546.

El principal argumento en favor de la resistencia armada que los luteranos decidieron resucitar a mediados del siglo fue la teoría constitucional que permitía la oposición a los "magistrados inferiores". Las *Explicaciones de los Cuatro Evangelios*, de Bucer, fueron reeditadas en 1553, mientras que sus *Comentarios al Libro de los Jueces*, en que abrazó la misma teoría, fueron publicados en 1554. Pero la reafirmación más importante de la teoría constitucional fue presentada en una *Confesión* que los pastores de Magdeburgo imprimieron en latín y en alemán en abril de 1550. El trasfondo de este notable escrito lo constituye la decisión de la ciudad de Magdeburgo una de las primeras comunidades luteranas en ingresar a la Liga de Esmalcalda en 1531, de apoyar sus tradiciones militantes negándose a ceder ante las fuerzas imperiales después de la derrota protestante de Mühlberg en 1547 (Grimm, 1954, pp. 257-258). Pronto la ciudad fue colocada en entredicho del imperio, y sus propiedades fueron prometidas a Mauricio de Sajonia a cambio de su promesa de reducirla por la fuerza. El asedio empezó en 1550, punto en el cual los habitantes empezaron a publicar un torrente de escritos en justificación de su resistencia armada. El más importante fue la *Confesión*, evidentemente escrita por el íntimo amigo de Lutero, Nicolás de Amsdorf,

[17] Para estas afirmaciones, véanse respectivamente Walzer, 1966, pp. x, 64 (y *cf.* p. 188); Allen, 1957, p. 29; Hudson, 1942, p. 185.

cuyo nombre aparece al final del texto, seguido por los nombres de otros ocho destacados ministros luteranos. Las versiones latina y alemana fueron publicadas, de acuerdo con sus páginas, el 13 de abril de 1550, cada una con el título completo y resonante de *La Confesión y Apología de los Pastores y otros Ministros de la Iglesia de Magdeburgo.*

Como suele argumentarse que "hasta el año 1550 tanto luteranos como calvinistas predicaron con singular consistencia una doctrina de no resistencia", también suele mantenerse que la *Confesión* representa "la primera enunciación formal" por los ortodoxos protestantes de "una teoría de la resistencia armada legítima".[18] Pero el principal argumento de la *Confesión* es, en realidad, una repetición de la teoría constitucional de la resistencia originalmente planteada por los juristas hessianos en 1529 y reafirmada poco después por Bucer, Osiander y otros escritores luteranos. La teoría misma queda esbozada con impresionante concisión en la primera página de la *Confesión*, en forma de un "silogismo conteniendo el argumento del libro" La premisa mayor asevera audazmente que "cada vez que un magistrado superior persigue a sus súbditos, entonces, por la ley de la naturaleza, por la ley divina y por la verdadera religión y culto de Dios, el magistrado inferior debe, por mandato de Dios, resistirle". La premisa menor indica que "la persecución que ya ha sido impuesta a nosotros por nuestros superiores en realidad concierne a la opresión de nuestra verdadera religión, el verdadero punto de Dios, etc." Así, la conclusión es que "*ergo* nuestros magistrados deben resistir a esta opresión por el mandato dado por Dios" (sig. A, Ib).

Este no es el único argumento en favor de la resistencia desarrollado en el curso del libro, pero a partir de este exordio parece que los autores de la *Confesión* lo consideraron como el fundamento principal de su argumento.[19] Esto queda confirmado por la manera en que se encuentra organizado el resto del libro. La primera parte está dedicada a la "confesión" citada en el título, siendo una confesión de fe en las doctrinas luteranas de Dios, la creación, la ley, la justificación, los sacramentos y la Iglesia. La segunda parte ofrece la prometida "apología" a la resistencia armada de Magdeburgo. Esto incluye dos argumentos derivados del derecho civil, pero la sección empieza y termina con una categórica repetición de la teoría constitucional sobre la resistencia. Primero se demuestra, con el espíritu de la versión de Bucer, que

[18] Para estas afirmaciones véase respectivamente Allen, 1957, pp. 103, 104; Hudson, 1942, p. 126; *cf.* también Oakley, 1964, p. 227.

[19] Esto significa que yo vacilo ante la sugestión de C. G. Schoenberger, quien por lo demás ha hecho una excelente tesis sobre la *Confesión*, de que "está más profundamente enraizada en la tradición del derecho natural" de los escritos de resistencia. Véase Schoenberger, 1972, p. 171.

"hasta sería absurdo" que Dios hubiese ordenado tan sólo a un magistrado en cada reino y "le hubiese permitido determinarlo todo a su voluntad". Es el hecho que "Dios ha comunicado este honor a todos los magistrados legítimos, y no simplemente a un grado o a un hombre en particular" (sig. G, 4b). Más aún, esta multiplicidad de poderes está ordenada en cada caso para cumplir con conjunto particular de deberes. "La labor del magistrado piadoso" consiste en que "puede y debe, por orden y mandato de Dios, servir al reino de Dios estableciendo y manteniendo el verdadero ministerio, sacramento y palabra" e intentando "defender a la Iglesia de toda persecución injusta" (sig. G, Ia). Así, se nos dice que todos los poderes existentes son ordenados "para la defensa y el honor de las cosas buenas pero no de las malas" (sig. G, 4b). Se afirma entonces que "estas razones son absolutamente decisivas para probar la necesidad de una defensa por los magistrados inferiores contra uno superior que se haya entregado a la persecución de la fe", y que las mismas razones "bastan para tranquilizar las conciencias de todos los hombres piadosos y buenos" acerca de la legitimidad de la resistencia armada (sig. H, Ia).

Una vez reiterada por los luteranos esta teoría acerca del deber de los magistrados inferiores, el principal paso radical dado por los calvinistas ante la crisis de mediados del siglo consistió simplemente en tomar y repetir los mismos argumentos constitucionales; la *Confesión* evidentemente actuó como importante canal directo de influencia. Verdad es que hemos de tener cierta cautela al hablar del efecto directo de la *Confesión*. Algunas afirmaciones muy temerarias se han hecho acerca de su supuesta influencia sobre el desarrollo del radicalismo calvinista. Por ejemplo, Kingdon ha sugerido que hay "un hilo" que corre a través de todas las posteriores teorías calvinistas de la resistencia, y que se remonta en cada caso a "el ejemplo de la ciudad de Magdeburgo" (Kingdon, 1955, p. 94, y 1958, pp. 227-228). Sin embargo, es claro que algunos de los primeros revolucionarios calvinistas tomaron sus afirmaciones de la teoría constitucional de la resistencia directamente de los debates del decenio de 1530, basándose antes bien en la *Confesión*, como fuente intermedia. Esto es evidente, por ejemplo, en el caso de Pierre Viret (1511-1571), jefe de la comunidad calvinista de Lausana, íntimo amigo de Martin Bucer, de quien se dice que tomó sus ideas acerca de la legalidad de la resistencia directamente de la *Explicación* dada por Bucer al Evangelio de San Mateo en 1530 (Linder, 1964, p. 139 n). Las *Amonestaciones a los Fieles*, de Viret, aparecieron por primera vez en 1547, tres años antes de que se publicaran las *Confesiones*, y ya contienen la sugestión de que los magistrados inferiores constituyen poderes ordenados por Dios con el deber de proteger al pueblo aun contra sus soberanos supremos si éstos se entregaran a la tiranía o a la impiedad (Linder, 1964, p. 138).

FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLITICAS
CARRERA DE CIENCIAS
POLITICAS
BIBLIOTECA
U. M. S. A.
La Paz - Bolivia

A pesar de todo, igualmente erróneo sería desdeñar la influencia directa de la *Confesión*, como quizá pretenda hacerlo Caprariis cuando da a entender, al analizar la primera afirmación de Beza sobre la teoría constitucional de la resistencia, que sus argumentos simplemente se derivaron de la posición adoptada por Calvino en las *Instituciones* (Caprariis, 1959, p. 16 n). Esto es pasar por alto el hecho de que el escrito de Beza, publicado en 1554 e intitulado *El Castigo de los Herejes por el Magistrado Civil*, incluye una referencia directa a "el notable ejemplo que hemos visto en nuestro propio tiempo en la ciudad de Magdeburgo junto al Elba" (p. 133). Más aún, Beza sólo es uno de varios escritores que se refieren específicamente al ejemplo de Magdeburgo en esta época. Johann Sleiden (1506-1556), historiador oficial de la Liga de Esmalcalda, da gran importancia al hecho de que "los ministros de la Iglesia" en Magdeburgo "redactaron un escrito en el mes de abril" de 1550, en que declararon "cómo es legal que el magistrado inferior se defienda contra el superior por compelerlo a faltar a la verdad" (fo. 345b). Esta paráfrasis de la *Confesión* apareció en la versión de Sleiden de *El Estado de la Religión y de la República* en 1555, obra que John Daus tradujo al inglés desde 1560. Cuatro años después de esto, según John Knox en su *History of the Reformation in Scotland*, cuando el propio Knox estaba debatiendo con Lethington en la asamblea general de Edimburgo, "presentó al secretario la Apología de Magdeburgo, y le pidió leer los nombres de los ministros que habían suscrito la defensa de la ciudad como justísima defensa" (II, pp. 129-130). Por último Kingdon ha afirmado, con razón, que ve una alusión más a la *Confesión* en una carta de febrero de 1566, de Du Hames al conde Luis de Nassau, hermano menor del príncipe de Orange.[20] Du Hames esboza la crisis en los Países Bajos, que de pronto se había agudizado en el mes de octubre anterior, al pedir Felipe II la aplicación de los nuevos decretos tridentinos en contra de la herejía, logrando así sólo enajenarse a la nobleza local. Du Hames pidió a Luis "apresurarse a ayudarnos con vuestro consejo" y "enviarnos cierto escrito que nos habéis prometido acerca de las causas que permiten a los magistrados inferiores levantarse en armas cuando un superior está actuando negligente o tiránicamente" (p. 37).

Sin embargo, el punto importante no es, desde luego, la supuesta influencia de un escrito particular sino, antes bien, el hecho de que el argumento básico en favor de la resistencia opuesto por los calvinistas por entonces era, en gran parte, una repetición de la teoría luterana constitucional que ya hemos analizado. Es cierto que debe establecerse una distinción general entre

[20] Para esta carta, véase *infra* Du Hames en la bibliografía de fuentes primarias, y para el análisis de Kingdon, véase Kingdon, 1958, p. 228.

los argumentos empleados por los discípulos de Calvino en la Europa continental y los argumentos, un tanto distintivos y más radicales, planteados por los calvinistas revolucionarios en Escocia e Inglaterra por la misma época. Esta distinción refleja el hecho de que la posición de los calvinistas en el sur de Alemania y en Suiza durante este periodo era mucho más equívoca. El objeto principal de su propaganda era promover su religión en Francia, ambición que les obligó a proceder con cierta circunspección, pues aún esperaban evitar una confrontación violenta con el gobierno católico. En contraste, la posición de los calvinistas de Escocia era más segura, pues ya contaban con un difundido apoyo popular, mientras que la posición de los calvinistas ingleses era, potencialmente, más fuerte aún, pese al ascenso de María al trono en 1553 y las persecuciones resultantes. Durante el reinado anterior había ocurrido la recepción oficial de la fe calvinista, y este recuerdo sirvió para alentar a los calvinistas radicales, bajo la reacción mariana, a hacer su apelación revolucionaria directamente al cuerpo general del pueblo que se había mostrado favorable. La consecuencia de estas diferencias fue que, mientras los calvinistas en la Europa continental solían contentarse con reiterar la más cautelosa teoría de la resistencia por los magistrados inferiores, en cambio los revolucionarios escoceses e ingleses empezaron a explotar las implicaciones más individualistas y radicalmente populistas del argumento del derecho privado.

Sin embargo, esto no es decir que la teoría constitucional fue totalmente desdeñada por los calvinistas escoceses e ingleses. Continuó aportando a John Knox (1505-1572) su argumento fundamental en favor de la resistencia política, hasta en su escrito más radical, *La Apelación*, que dirigió "a la nobleza y los estados de Escocia" en 1558: su apelación era contra la sentencia de muerte pronunciada contra él por los obispos católicos después de su primera expedición de predicador por Escocia en 1556.[21] Knox empieza su presentación de la defensa de la resistencia activa asegurando a la nobleza escocesa que son "poderes de Dios ordenados" para la "protección y defensa"

[21] Ridley, 1968, p. 171, afirma que el empleo dado por Knox a la teoría constitucional de la resistencia representa su "contribución especial al pensamiento teológico y político", y que su argumento después fue tomado por los calvinistas ingleses, especialmente Ponet y Goodman. Pero la teoría que Ridley considera como "contribución especial" de Knox ya había sido desarrollada, como hemos visto, por buen número de teólogos protestantes así como por juristas más de una generación antes. Más aún, puede dudarse de que sea lícito hablar de la influencia directa de Knox sobre Ponet y Goodman. Aparte de la cuestión de si Knox fue el primero de estos escritores en defender lo justificable de la resistencia (lo cual ya es dudoso), la teoría que Ponet y Goodman presentan es de un carácter totalmente distinto. Se apoyan básicamente en argumentos del derecho privado acerca de la justificabilidad de la violencia, en tanto que Knox no menciona siquiera esta doctrina en ningún punto de sus obras publicadas.

del pueblo "contra la rabia de los tiranos" (p. 469). Las dos suposiciones básicas de la teoría constitucional ya están implícitas en esta afirmación. Una es que la nobleza, no menos que el monarca, debe contarse entre los "poderes ordenados por Dios" que se han "unido a sus reyes" como autoridades públicas (pp. 497, 498). La otra es que cuando Dios "marcó con su propio sello" a los nobles "para ser magistrados", tuvo cuidado de "asignar a los poderes sus oficios" (pp. 481, 482). Esto significa que el monarca y los magistrados inferiores en ningún caso han sido colocados sobre el pueblo "para reinar como tiranos sin respeto a su bien y comodidad". Todos han sido "ordenados para bien y utilidad de otros", siendo su principal deber "tomar venganza sobre los malhechores, sostener a los bienhechores y así, administrar y regir en su cargo" (pp. 482, 483).

Subrayando que "todos los poderes legítimos son ministros de Dios" y que "no hay honor sin un cargo anexo", Knox procede a llamar a los nobles como magistrados inferiores para que lancen una revolución calvinista en Escocia (p. 438). Hay bastante verdad en la afirmación de que su teoría de la resistencia no es, estrictamente hablando, una teoría *política*, ya que su llamado a la nobleza se encuentra redactado enteramente como apelación a sus supuestas obligaciones religiosas.[22] Ante todo, les dice que su principal deber es "escuchar la voluntad de vuestro Dios eterno, y sinceramente estudiar sus preceptos" (p. 495). Les recuerda después que "el principal precepto" de Dios es que deben "promover hasta donde alcancen vuestros poderes su verdadera religión" y "defender a vuestros hermanos y súbditos, a los que ha puesto bajo vuestro cuidado" (p. 495). Después afirma ser obvio que deben hacerlo en todo caso en que el poder superior puesto para gobernarlos demuestre ser "un hombre ignorante de Dios" o "un perseguidor de los miembros de Dios" (p. 495). La respuesta es que "estáis obligados a corregir y reprimir todo aquello que sepáis que está intentando y que sea expresamente repugnante a la palabra, el honor y la gloria de Dios" (p. 495). Knox concede que "esta parte de su deber sólo la considera rectamente un número pequeño de la nobleza de esta época", puesto que "la canción común de todos los hombres es Debemos Obedecer a Nuestros Reyes, sean buenos o sean malos, pues así lo ha ordenado Dios" (pp. 495-496). Mas insiste en que esto es sencillamente pasar por alto la distinción vital, que, según nos asegura, intentó San Pablo establecer al enunciar su doctrina de la obediencia, entre el cargo y la persona del magistrado. Desde luego estamos obligados a obedecer a nuestros gobernantes mientras ellos sigan promoviendo la verdadera religión y tengan el debido cuidado de sus súbditos, cumpliendo así con el cargo para el cual fueron ordenados. Pero ya no estamos obligados a obede-

[22] Para esta afirmación, véase Gray, 1939, p. 147, y *cf.* Janton, 1967, p. 347.

cerlos si empiezan a desentenderse de estos deberes, a actuar "contra la gloria de Dios" y "cruelmente sin causa", a "hacer estragos entre su rebaño" (p. 496). Cuando esto ocurre, es deber de los nobles, como magistrados inferiores, sostener la ley de Dios aun contra sus superiores, reconociendo que en estas circunstancias Dios "no ha ordenado obediencia a nuestros gobernantes", sino que "antes bien ha aprobado y recompensado grandemente a quienes se han opuesto a sus impíos mandamientos y ciega rabia" (p. 496).

Pero el principal desarrollo de la teoría constitucional de la resistencia no procedió de los calvinistas de Escocia e Inglaterra sino, antes bien, del propio Calvino y de sus discípulos en el continente. Una de las primeras expresiones de la teoría, por un calvinista, aparece en la defensa de la conducta de Calvino en el asunto de Servet, defensa hecha por Beza en 1554 en su escrito sobre *El Castigo de los Herejes por el Magistrado Civil* (*cf.* Bainton, 1953b, pp. 207-212). Vale la pena subrayar la fecha, especialmente ante el hecho de que *La Apelación* de Knox a menudo se ha descrito como "el primer rompimiento de un calvinista" con la doctrina de no resistencia del propio Calvino.[23] El libro de Knox no fue publicado hasta 1558, cuatro años después del escrito de Beza, que ya había recomendado al "notablemente famoso y bravo" pueblo de Magdeburgo, y fundamentado que "si los príncipes abusan de su cargo" y si en estas circunstancias "los magistrados inferiores" no se "aseguran de que se mantenga la religión pura", entonces no estarán cumpliendo con el principal deber para el cual fueron ordenados, y así están "desarmando a la Iglesia de una defensa extremadamente útil y necesaria" (pp. 6, 133).

Beza pudo ejercer, a su vez, influencia sobre Pedro Mártir (1500-1562), quien gozaba de grandes contactos con Calvino y sus seguidores en Ginebra después de verse obligado a abandonar Inglaterra al subir María al trono en 1553 (Anderson, 1975, pp. 165-185). Pedro Mártir defiende una versión de la teoría constitucional de la resistencia, tanto en sus *Comentarios a la Epístola de San Pablo a los Romanos*, como en sus *Comentarios sobre el Libro de los Jueces*, que completó en 1558 y 1561, respectivamente (Anderson, 1975, pp. 546-547). Es cierto que la teoría de Pedro Mártir es más generalizada que la que profesaba, por ejemplo, su amigo Martin Bucer, pues no incluye referencia explícita a los conceptos del derecho civil de *merum imperium* y el poder de la espada. El análisis de Pedro Mártir también está lejos de ser coherente, ya que su posterior *Comentario al Libro de los Jueces* parece retirar mucho de lo que antes había descrito en su comentario a los Romanos; sin embargo, no hay duda de que al analizar el *locus classicus* de la teoría de la obediencia pasiva en su comentario a los Romanos —la

[23] Para esta afirmación, véase, por ejemplo, Morris, 1953, p. 155; Ridley, 1968, p. 171.

orden en el capítulo XIII de que toda alma debe estar "sometida a los poderes superiores"— Pedro Mártir se aparta decisivamente de la posición calvinista ortodoxa, y procede a presentar una afirmación insólitamente decisiva de la teoría constitucional de la resistencia.

Pedro Mártir empieza apoyando, desde luego, la afirmación paulina de que "los poderes que existen son ordenados por Dios". Mas desea corregir los que, en su opinión, son dos equívocos prevalecientes de esta afirmación. El primero es que "algunos en vano cavilan que no deben ninguna reverencia a los magistrados inferiores". Les parece "suficiente someterse a los altos poderes, como emperadores y reyes". La afirmación de San Pablo no se limita al caso de los poderes superiores, en realidad, sino que "comprende toda manera de poder" incluso la autoridad de "quienes están a cargo de las ciudades o son nombrados gobernadores de las provincias" (fo. 429a). El otro equívoco consiste en no reconocer que la exigencia de San Pablo, de sumisión a nuestros soberanos, se limita al caso de los poderes legítimos. Pedro Mártir empieza estableciendo el punto de que "la cosa misma, o sea, la función principal, debe distinguirse de la persona", subrayando así que nuestros gobernantes tienen la orden de cumplir con un oficio en particular, y tienen el deber de "tomar las reglas de su administración de estos oficios aquí descritos por San Pablo" (fos. 427b, 430b). Añade entonces la afirmación, mucho más grave, de que aun cuando el cargo, "hasta el punto en que es bueno no puede proceder sino de Dios", esto deja abierta la posibilidad de que la persona "siendo hombre, puede abusar de una cosa buena" hasta tal punto que ya no sea apropiado pensar en él como en un poder ordenado por Dios (fo. 427b). Una vez correctamente interpretado San Pablo en ambos puntos, concluye Pedro Mártir, ya no puede considerarse que está predicando una doctrina de absoluta no resistencia. Desde luego, sigue estando prohibido "a todo hombre particular matar a un tirano" en cualquier momento (fo. 430a). Pero de allí no se sigue "que los poderes superiores no puedan ser depuestos por magistrados inferiores" (fo. 430b). Y como todos nuestros gobernantes cuentan como poderes ordenados, y como todos ellos han sido ordenados para cumplir con un cargo particular, de allí se sigue que aun los poderes más altos pueden ser legalmente "constreñidos" por magistrados inferiores "si transgreden los fines y límites del poder que han recibido" (fo. 430b).[24]

Kingdon ha sugerido, plausiblemente, que Beza, al adoptar la misma actitud política radical en su defensa de Calvino en 1554, acaso ejerciera influencia sobre el propio Calvino (Kingdon, 1955, p. 95). Ciertamente, hay señales

[24] Como ha observado Kingdon, Pedro Mártir repite las mismas conclusiones radicales en su libro de *Lugares Comunes*, publicado póstumamente; véase el Apéndice III, "El Pensamiento Político de Pietro Martire Vermigli" en Kingdon, 1967, pp. 216-219.

de que Calvino empezó a modificar su doctrina de la obediencia pasiva a finales del decenio de 1550, y empezó a dar señales de aceptar la teoría constitucional de la resistencia. Una prueba nos la ofrece la carta que escribió a Coligny en 1561 acerca del fracaso de la conspiración de Amboise.[25] Pero la principal prueba proviene —aunque en forma condicional— de sus *Homilías sobre el Primer Libro de Samuel*, que parece haber pronunciado en 1562 y 1563, aunque permanecieron inéditas hasta 1604.[26] El vigésimo noveno sermón enfoca directamente la cuestión de si es posible resistir legalmente a un tirano. Calvino empieza, en un estilo ortodoxo, concediendo que Dios a veces puede convertir deliberadamente a los príncipes en tiranos, si considera que los pecados del pueblo merecen semejante castigo (p. 551). Pero entonces hace la afirmación, casi contradictoria, de que sus gobernantes han sido ordenados por Dios para que cumplan con un conjunto especial de deberes, particularmente "estudiar el bien común del pueblo" y "dirigirlo con justicia y equidad" (p. 552). Si un gobernante no cumple con su cargo, el pueblo mismo no está autorizado, desde luego, a emprender ninguna acción, pues tiene el deber, como nos recuerda Samuel, de "someterse pacientemente al yugo"; sin embargo, esto no significa que "ningún remedio sea lícito contra semejante tirano", pues Dios acaso haya ordenado a otros "magistrados y órdenes" a quienes "está encomendado el cuidado de la comunidad" no menos que al magistrado supremo (p. 552). Así, el remedio que, se nos dice, queda disponible es que si el magistrado supremo "no cumpliera con su cargo" y si en realidad se nos han dado estos magistrados inferiores como parte del "don de Dios a nosotros", entonces "podrán constreñir al príncipe en su cargo y aun ejercer coerción sobre él" en nombre de un gobierno bueno y piadoso (p. 552).

Por último, podemos notar que una vez aceptada la teoría constitucional por los calvinistas ortodoxos durante el decenio de 1560, pronto empezaron a aplicarla los calvinistas y sus aliados en los Países Bajos para legitimar el movimiento de resistencia que empezó en serio después de que el duque de Alba, a la cabeza de nueve mil hombres, llegó en agosto de 1567, con objeto de sofocar toda nueva oposición al régimen español (Elliott, 1968, pp. 166-167). Alba inmediatamente estableció su notorio "Consejo de los Disturbios" y procedió a ejecutar a un buen número de los principales disidentes entre los nobles, entre ellos Egmont y Horn (Elliott, 1968, pp. 167-168). Al principio del año siguiente, esto movió a Guillermo de Orange —por entonces, exiliado en Alemania— a intentar una invasión de los Países Bajos como protesta contra esta nueva y brutal fase de la represión por el gobierno español. No es

[25] Para esta carta, véase Calvino, *Opera Omnia*, Baum *et al.*, comps., vol. 18, esp. p. 426.

[26] *Op. cit.*, vol. 29, pp. 238-239.

de sorprender que en estas circunstancias buen número de escritos retomaran la versión habitual de la teoría constitucional de la resistencia. Uno de los escritos más enérgicos llevaba la firma de "Eusebius Montanus", y apareció originalmente en 1568.[27] Este escrito no sólo reconocía que la campaña de Alba exigía una respuesta no menos militante, sino también que Guillermo de Orange, como miembro del Consejo Oficial del Estado, estaba eminentemente calificado para considerarse como magistrado inferior con facultades para resistir a un superior que cometiera actos de injusticia y de idolatría. El escritor proclama así que "los magistrados inferiores" de todo gobierno bien ordenado tienen "el cargo y la orden" no menos que las "autoridades superiores" de sostener la causa del gobierno piadoso y por tanto de oponerse "a la injusta violencia y ofrecer resistencia legítima y necesaria a los tiranos" cuando rebasen los límites de sus cargos.

La misma teoría nuevamente fue invocada en la siguiente gran crisis de la revuelta de los Países Bajos, que se desarrolló después del nombramiento de Alejandro Farnesio como gobernador en 1578. Farnesio pudo explotar las crecientes divisiones entre norte y sur, y de esta manera recuperar la lealtad de la nobleza valona que había permanecido fiel a la Iglesia católica (Elliott, 1968, pp. 286-287). Esto significó, a su vez, que los nobles calvinistas más radicales del norte, como Felipe de Marnix, se mostraran cada vez más impacientes por persuadir a Guillermo de Orange de abjurar de su lealtad a España y ponerse a la cabeza en una guerra en gran escala contra las provincias católicas. Vemos así que De Marnix escribe a Guillermo en marzo de 1580 para asegurarle que no hay duda de "la legalidad de tomar lar armas contra nuestro rey" (p. 277).[28] La razón que da es que "el oficio principal de los gobernantes" es "sostener la piedad y la justicia", y que si no cumplen con este deber se les puede resisitir legítimamente en nombre de la propia justicia (pp. 279-280). Desde luego, tales actos de resistencia no se permiten a "personas particulares" ya que "no tienen ninguna vocación de Dios" para ejercer "el poder de la espada" (p. 280). Pero cuando Dios ha ordenado unos "poderes" opuestos con una "vocación legítima" para servir como magistrados, no sólo es legítimo que actúen "contra todo opresor del país", sino que en realidad es su deber oponerse por la fuerza (p. 285).

Sin embargo, hay una notable diferencia entre la afirmación original de la teoría constitucional de la resistencia por los luteranos y esta reafirmación del mismo argumento por los calvinistas. En general, los calvinistas son mucho más precavidos —a veces, hasta llegar al punto de confusión— al presentar

[27] Mi paráfrasis de este escrito ha sido tomada de Mesnard, 1936, p. 367. Sin embargo, erróneamente, le atribuye la fecha de 1588. Para la fecha correcta, y una paráfrasis completa, véase Doumergue, 1899-1927, vol. 5, p. 526.

[28] Para esta carta, véase *infra* Marnix en la bibliografía de fuentes primarias.

el caso radical. Esto puede notarse especialmente en el escrito de Beza sobre *El Castigo de los Herejes*. Aunque empieza reivindicando la justicia de la oposición por magistrados inferiores, termina retirando por completo su argumento.[29] Después de analizar el oficio de los magistrados, al término del libro vuelve a la pregunta de, "¿qué debe hacerse si el magistrado civil abusa de sus poderes?" (p. 189). Todo lo que se siente capacitado para responder es que "en tiempos de gran iniquidad es nuestra tarea comportarnos con paciencia" (p. 189). Explícitamente rechaza toda sugestión de que "nos está permitido hacer más". Hagan lo que hicieren nuestros gobernantes, "la palabra del Apóstol sigue siendo válida: debemos someternos en conciencia a todos los poderes superiores" (pp. 189-190).

La misma tendencia a la ambigüedad está igualmente marcada en el caso de los *Comentarios* de Pedro Mártir. Como hemos visto, su *Comentario a los Romanos* incluye una enérgica afirmación de la teoría constitucional de la resistencia. Pero en su *Comentario a los Jueces*, completado sólo tres años después, vuelve a argüir que "como el presente estado de cosas" ha sido "instituido por Dios", de allí se sigue "que no debe ser alterado sin él" (fo. 149b). Desde luego, esto no significa que las órdenes impías de un tirano deban obedecerse, pues sigue siendo cierto que "debemos obedecer a Dios antes que a los hombres" (fo. 264b). Pero sí parece dar a entender que la desobediencia pasiva, antes que la resistencia activa, es el único camino que nos queda, pues ahora insiste Pedro Mártir en que "si ocurriera que los tiranos o príncipes perversos obtuvieran el gobierno de las cosas, entonces, se debe soportar hasta el punto en que lo permite la palabra de Dios" (fo. 256a).

Quizá la prueba más clara de esta incertidumbre nos la ofrezca la reacción de los calvinistas del continente al creciente radicalismo de John Knox en el curso del decenio de 1550. Una de las preguntas acerca de la obligación política que Knox planteó a Calvino y a Bullinger en 1554 era para saber si la nobleza u otros magistrados inferiores podían resistir legítimamente a "un soberano idólatra" (p. 225). Calvino y Bullinger tuvieron sumo cuidado en rechazar semejante posibilidad. Calvino escribió a Bullinger para asegurarle que había informado a "el escocés" que en ninguna circunstancia era justificable la resistencia activa (Ridley, 1968, p. 179). Y Bullinger, en su respuesta escrita a Knox, conviene en que "todas las personas piadosas" deben asegurarse de que no se haga ningún "intento precipitado" por resistir, y en particular asegurarse de que no "se intente nada contrario a las leyes de

[29] Kingdon, 1955, p. 93, correctamente afirma que el escrito es "una de las primeras justificaciones" de la resistencia por un calvinista ortodoxo, pero no menciona que en el curso de su argumento Beza se las arregla para negar, así como para afirmar, la legitimidad de la resistencia.

Dios" (p. 226). Cinco años después Calvino seguía apoyando la misma actitud inflexible, como claramente lo indica su famoso altercado con Sir William Cecil acerca de su actitud hacia las obras políticas de Knox. La disputa surgió cuando Calvino, que había estado revisando su *Comentario a Isaías* en 1559, envió la nueva edición con una epístola en que congratulaba a la reina Isabel. Su mensajero "le llevó la noticia de que su homenaje no había sido bien recibido", por haber permitido que los infamatorios escritos de Knox contra un gobierno femenino fueran impresos en Ginebra. La respuesta de Calvino, aun en tan avanzada etapa, consistió en replicar a Cecil, protestando de que ya había mostrado suficientemente su "disgusto de que se publicaran semejantes paradojas" e insistiendo en que se había apartado por completo del radical punto de vista de Knox.[30]

Después de estallar la guerra de Esmalcalda en 1546, los luteranos no sólo resucitaron la teoría constitucional de la resistencia, sino que también desarrollaron el otro argumento revolucionario que originalmente habían empleado durante el decenio de 1530: la teoría del derecho privado de la resistencia que Brück y sus asociados habían derivado de los civiles y los canonistas. Ante todo, se aseguraron de que volvieran a la circulación las afirmaciones existentes de tal teoría. La *Advertencia* de Lutero fue reimpresa muchas veces, al estallar la guerra y en varios años siguientes. El *Epítome de Filosofía Moral*, de Melanchthon, fue publicado de nuevo en 1546, mientras que sus *Prolegómenos* al tratado de Cicerón sobre la obligación moral, que contenían su afirmación más elaborada del argumento del derecho privado, nuevamente se publicaron en 1554. En el mismo año se reimprimió el *Epítome*, de Melanchthon, así como una traducción inglesa de la *Advertencia* de Lutero, con una introducción de Melanchthon en que era entusiásticamente elogiada la apelación de Lutero a la teoría del derecho privado.

Sin embargo, como en el caso de la teoría constitucional, la reafirmación más importante de la teoría del derecho privado estuvo contenida, una vez más, en la *Confesión*, de Magdeburgo en 1550. La segunda sección del escrito incluye dos afirmaciones del argumento, la primera y más importante de las cuales toma como punto de partida la versión dada por el propio Lutero en su *Advertencia* (sig. A, 2a). Ante todo, insiste en que todos los poderes existentes han recibido la orden de desempeñar un cargo particular. Luego se afirma que "como el magistrado ha sido ordenado por Dios para que pueda ser un honor para las buenas obras y un terror para las malas", de allí se sigue que "si empieza a ser un terror para las buenas obras y un honor para las malas", entonces "ya no se le puede contar como una orden de Dios" (sig. F, 3a). Se nos dice que la inferencia es que todo gobernador

[30] Para este intercambio, véase Knox, *Works*, ed. Laing, vol. 4, pp. 356-357.

que traspase los límites de su cargo de esta manera deja de ser automáticamente un magistrado genuino; sin embargo, la razón dada para esta conclusión es de un carácter más dramático que las afirmaciones previas de la misma teoría de la resistencia. Ya no se sugiere que un gobernante tiránico deja de ser un magistrado genuino porque, al excederse en su autoridad, automáticamente se reduce a la categoría de ciudadano privado delincuente. En cambio se afirma, con un espíritu menos legalista y más teológico, que si un gobernante no cumple "con su obligación para con Dios de actuar de acuerdo con su oficio" y procede a infligir daños "atroces y notorios" a sus súbditos, entonces la razón de que ya no pueda considerársele como un magistrado genuino es que automáticamente deja de contar como poder ordenado por Dios (sig. F, 1b-2a).

A la luz de este análisis queda reivindicada entonces la legitimidad de la resistencia forzosa. Como todo magistrado deja de contar como "poder", de allí se sigue que "todo el que resiste a tales acciones no está resistiendo una orden de Dios", sino tan sólo al detentador de una fuerza injusta, al que es lícito rechazar (sig. F, 3a). Esta afirmación, un tanto brusca, del argumento del derecho privado, es elaborada después de dos maneras. La primera es que los autores de la *Confesión*, siendo ortodoxos luteranos de corazón, muestran una especial ansiedad por evitar la implicación —que su argumento, por lo demás, parece hacer— de que siempre es permisible que los ciudadanos individuales, o aun la comunidad entera, se defienda contra los dirigentes tiránicos. Esta dificultad se evita mediante una ingeniosa combinación del argumento del derecho privado con la teoría de los magistrados inferiores. Primero se subraya que "todo el que resiste, es esencial que resista de acuerdo con su lugar y por causa de su vocación" (sig. F, 3b). Se señala entonces que "el más cercano en vocación al magistrado supremo deberá ser otro magistrado", que bien puede ser "inferior al que está siguiendo un curso dañino" pero, no obstante, habrá de estar "ordenado por Dios" "ser un honor para las buenas obras y un terror para las malas" (sig. F, 3b). Esto permite concluir que para estas autoridades, y tan sólo para ellas, será un deber resistir a cualesquiera otros magistrados que rebasen los límites de sus cargos.

La otra manera en que los autores de la *Confesión* desarrollan el argumento del derecho privado es incluyendo un análisis mucho más extenso del que Lutero o Melanchthon hubiesen hecho de los grados de daño que merecen considerarse "atroces y notorios" y, por ello, suficientemente graves para justificar la resistencia. El primer "grado de daños" abarca el tipo de situación en que "el magistrado es descuidado o comete daño por furia". Se dice que no hay justificación alguna en tales circunstancias "para que los magistrados inferiores ejerzan su cargo contra sus superiores con la espada" (sig. F, 2a). El segundo grado incluye todos los casos "en que la propia

vida o la de la mujer y los hijos son puestos en peligro por fuerza injusta". Estos se aceptan como ejemplos de "daño atroz y notorio", pero aún se nos dice que "estemos dispuestos a soportar con paciencia tales daños" (sig. F, 2a, 4a-b). El tercer grado es el de cualquier situación en que "el inferior es obligado a cometer cierto pecado". También esto es atroz, pero ni aun aquí se sugiere que sea justificable la resistencia por la fuerza (sig. F, 4b). Pero no cabe duda de la legitimidad de la resistencia cuando llegamos al grado cuarto y último, cuando el gobernante "continuamente y con deliberación trata de destruir las buenas obras de todos" (sig. F, 4b). El propio Lutero es citado en apoyo de la conclusión de que si algún gobernante "procede con esta locura" —lo que "ya está ocurriendo por el momento entre nuestros más altos magistrados"—, entonces el claro deber religioso de los magistrados inferiores es oponerse a tales gobernantes en nombre de la piedad y el buen gobierno (sig. G, 1a-b).

Si nos volvemos hacia los calvinistas, veremos nuevamente que solieron enfrentarse a la crisis de mediados del siglo en el protestantismo retomando y reiterando esta temprana justificación luterana de la resistencia. Sin embargo, como hemos visto, eran más cautelosos al invocar este argumento, que rara vez se encuentra en los escritos de los dirigentes del calvinismo en la Europa continental. La única excepción importante parece ser el propio Calvino. Cuando publicó la edición latina final de sus *Instituciones* en 1559, insertó por primera vez en el último capítulo una sola frase dramática que parece contener al menos una alusión a la teoría del derecho privado de la resistencia. La redacción es (como siempre) sumamente equívoca, y no incluye ninguna mención a la idea de que, si un soberano se excede en su autoridad legítima, automáticamente se reduce a la categoría de ciudadano privado delincuente; pero el pasaje sí contiene la clara sugestión de que un gobernante que rebasa los límites de su cargo automáticamente deja de ser considerado como magistrado genuino. Calvino señala el ejemplo de Daniel, que "niega que ha cometido algún delito contra el rey, cuando no ha obedecido a su impío edicto" (p. 1520). La razón de que esto se justifique, afirma Calvino, es que "el rey había rebasado los límites y no sólo había sido un malhechor contra los hombres sino que, al levantar sus cuernos contra Dios, él mismo había abrogado su poder" (p. 1520).

Cierto es que Calvino parece estar hablando en este pasaje de la desobediencia, y no de la resistencia activa. Pero si dejamos las *Instituciones* y nos centramos en los *Comentarios a la Biblia* que empezó a editar en los últimos años de su vida, le encontraremos empezando a desarrollar sus alusiones al argumento del derecho privado, hasta formar toda una teoría de la oposición legal a los tiranos. El primer ejemplo decisivo aparece en su *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, publicado por primera vez entre 1552

y 1554. El pasaje decisivo aparece en su análisis de la orden de que "es mejor obedecer a Dios que al hombre" (p. 108). Arguye que todo gobernante tiene una misión sagrada que desempeñar, y añade que "si un príncipe o rey o magistrado se conduce de tal manera que disminuya el honor y el derecho de Dios, se vuelve simplemente un hombre ordinario" *(non nisi homo est)* (p. 109). No dice más en este punto, pero cuando vuelve al tema de la obediencia política al comentar el capítulo XVII, hace una adición significativa a su argumento anterior. Sostiene ahora que "en realidad es posible afirmar que no estamos violando la autoridad del rey" en ningún caso en que "nuestra religión nos mueva a resistir *(resistere)* edictos tiránicos que nos impiden dar a Cristo y a Dios el honor y el culto que se les deben" (p. 398).

Un desarrollo similar de sus alusiones anteriores al argumento del derecho privado aparece en las *Lecturas sobre el Profeta Daniel*, de Calvino, publicadas por vez primera en 1561.[31] Una vez más, como en las *Instituciones* dos años antes, se centra en el rechazo de Daniel a la orden de Darío, y vuelve a argumentar que en este caso Daniel "no cometió ningún pecado" ya que "en todo caso en que nuestros gobernantes se levantan contra Dios" automáticamente "abdican su poder terrenal" (pp. 25-26). Esto a veces se ha desdeñado como simplemente una "frase casual" [32] pero Calvino en realidad vuelve al mismo pasaje, con la clara voluntad de aceptar sus implicaciones más radicales en los *Sermones sobre los Ocho Últimos Capítulos del Libro de Daniel*, publicados póstumamente en francés en 1565. Insiste, una vez más, en que Daniel "no cometió ningún pecado al desobedecer al rey", y vuelve a dar como razón el hecho de que "cuando los príncipes afirman que no se debe servir y honrar a Dios" entonces "ya no deben ser considerados como príncipes" (p. 415). Se nos dice que esto no sólo significa que "ya no necesitamos atribuirles ninguna autoridad"; Calvino añade con toda claridad que "cuando se levantan contra Dios" entonces "es necesario que a su vez sean derrocados" *(mis en bas)* (p. 415).

A pesar de todo, sigue siendo cierto que tales referencias a la teoría del derecho privado de la resistencia son muy raras entre los dirigentes continentales del calvinismo de la época. La teoría no es mencionada una sola vez durante el decenio de 1550 por Beza ni por Pedro Mártir, y siempre es empleada con consciente cautela por el propio Calvino. Nunca borró de las *Instituciones* ninguno de los pasajes contradictorios en que sigue sosteniendo el deber de no resistencia, e insistió aún durante el decenio de 1560, en que

[31] Para estos detalles, véase Calvino, *Opera Omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. 40, pp. 521-522.

[32] Véase Allen, 1957, p. 57.

nunca debía pensarse que las excepciones que él había empezado a admitir incluían la posibilidad de resistencia por ciudadanos privados o el grueso del pueblo. Un buen ejemplo del violento lenguaje que siguió empleando al establecer este punto aparece en los *Tres Sermones sobre la Historia de Melquisedec*, publicados por primera vez en francés en 1560. Sigue sosteniendo que "está absolutamente prohibido a todo ciudadano privado tomar las armas", ya que esto sería "despojar a Dios de su honor y derecho" (p. 644). Nunca deja de inculcar la dura lección de que, cómo los "individuos privados deben abstenerse absolutamente de toda violencia", también deben "tener el valor de sufrir cuando pluga a Dios humillarlos" (p. 644).

Sin embargo, cuando dejamos a los dirigentes del calvinismo en la Europa continental para estudiar los protagonistas más revolucionarios del movimiento en Inglaterra, encontramos una situación muy distinta: vemos una afirmación completamente inequívoca del argumento del derecho privado desplegado como principal justificación de la legalidad de la resistencia armada. La primera presentación de este argumento aparece en *Breve Tratado de Poder Político*, de John Ponet (1514-1556). Ponet había sido nombrado obispo de Winchester cuando su odiado rival, "el demonio Gardiner", fue desprovisto de la sede en 1551 (*cf.* p. 85). El propio Ponet fue depuesto sólo dos años después, al ascenso de María al trono,[33] y huyó al exilio, a Francfort, donde escribió y publicó sus *Treatise* en el año de su muerte.[34] La misma teoría fue desarrollada entonces por Christopher Goodman (*c.* 1520-1603), en *Cómo Deben ser Obedecidos los Poderes Superiores por sus Súbditos*, que fue publicado en Ginebra a comienzos de 1558, donde Goodman (que había ocupado la cátedra de teología de Lady Margaret en Oxford, durante el reinado de Eduardo VI) había ido al exilio y había sido nombrado pastor de la comunidad protestante inglesa.[35]

Finalmente, podemos encontrar algunas sugestiones del mismo argumento

[33] Pese a su privación, Ponet continuó considerándose obispo, pues su *Treatise* está firmado, en la primera página D.I.P.B.R.W., es decir, Dr. John Ponet, Obispo de Rochester y Winchester

[34] El *Treatise* ha sido reimpreso, en un facsímil de la primera edición, al término de Hudson, 1942. Todas mis citas se refieren a la paginación del libro de Hudson.

[35] Véase Garret, 1938, pp. 163-164. Quizás debamos notar dos conceptos erróneos, casi prevalecientes, acerca de las relaciones intelectuales entre Ponet y Goodman y las fuentes de su pensamiento. Suele argüirse que "las suposiciones básicas de los dos hombres eran totalmente distintas" y que la teoría de Ponet tiene "poco parecido con la de Goodman" (véase por ejemplo Allen, 1957, p. 118 y Walzer, 1966, p. 103 n). Pero el objeto principal de ambos escritores era desarrollar una teoría de la resistencia legítima, y ambos se apoyaron en el mismo argumento del derecho privado al plantear su causa. La otra concepción errónea es que John Knox inspiró las teorías de Goodman y de Ponet, así como las anotaciones radicales a la Biblia de Ginebra (véase por ejemplo Allen, 1957, pp. 110, 116; Morris, 1953, p. 152; Ridley, 1968,

en las anotaciones marginales añadidas a la traducción del Antiguo Testamento que produjo en Ginebra en 1560 William Whittingham, con la ayuda de Gilby y de Goodman.[36]

Tanto Ponet como Goodman empiezan con la afirmación —ya para entonces familiar entre los protestantes radicales— de que a todos nuestros gobernantes se ha ordenado cumplir con un cargo particular. Esto queda resumido en la afirmación de que, como dice Ponet (p. 26) "a los príncipes se les ha ordenado hacer el bien, no el mal" y así son ministros de Dios, como acepta Goodman, ordenados para "castigar el mal y defender el bien" (p. 190). El argumento de Ponet a veces se ha contrastado en este punto con el de Goodman, por motivo de que el interés de Ponet en los deberes de los príncipes es "más profano que sagrado", mientras que Goodman no muestra "virtualmente conexiones ni simpatías sociales", ya que está plenamente interesado en la obligación de todos los gobernantes de sostener la verdadera fe (Walzer, 1966, pp. 102-103). Sin embargo, puede dudarse de que se sostenga semejante distinción. Goodman así como Ponet insiste en que a nuestros gobernantes se les ha ordenado "para nuestro provecho", con el deber de "obtener la paz y la tranquilidad", para mantener "la conservación del pueblo" y "ver que la justicia sea administrada a todo tipo de hombres" (pp. 36, 113, 118, 191). Y Ponet, no menos que Goodman, acepta que nuestros gobernantes no son "sino ejecutores de las leyes de Dios" y que sus órdenes nunca deben ser "contrarias a la ley de Dios y a las leyes de la naturaleza" (pp. 22, 43). Las mismas afirmaciones quedan reiteradas en las anotaciones a la Biblia de Ginebra, especialmente en el punto del Libro de Samuel en que los hijos de Israel piden a Dios un rey. El carácter limitado de la monarquía que Dios les asigna es claramente subrayado, y también se nos pide "notar que los reyes tienen esta autoridad por su cargo", siendo los deberes del cargo sostener el buen orden y la religión (fo. 124).

Tanto Ponet como Goodman proceden entonces a considerar la posición de un gobernante que, en palabras de Ponet, no cumple con los deberes de su "cargo y autoridad" y en cambio inflige daños atroces y notorios, intentando "dañar y destruir al pueblo" en lugar de protegerlo (pp. 100, 112). Hay en este punto cierto carácter tentativo —tanto en el análisis de Ponet cuanto en las anotaciones pertinentes a la Biblia de Ginebra —al hacer una apelación directa a la teoría del derecho privado de la resistencia. Nunca se

pp. 171, 288). Pero Ponet y Goodman se basan principalmente en la teoría de la resistencia y del derecho privado, teoría que, como hemos visto, no aparece en las obras políticas de Knox.

[36] Para la producción de la Biblia de Ginebra, véase Berry, 1969, esp. p. 8. Para el papel de Gilby, véase Danner, 1971. Para las implicaciones políticas de las glosas marginales, véase Craig, 1938.

dice explícitamente que un gobernante que actúa tiránicamente se reduce, por ello mismo, a la condición de ciudadano privado delincuente; sin embargo, hay una alusión evidente, al menos en una sección de la Biblia de Ginebra, en el pasaje (ya citado por Calvino) en que Daniel se niega a obedecer las impías órdenes de Darío (fo. 361). Y hay una alusión mucho más enérgica a la misma doctrina en el capítulo central de Ponet sobre "si es legítimo deponer a un mal gobernante y matar a un tirano" (p. 98). Con citas del derecho civil y el derecho canónico, Ponet arguye que los crímenes de un soberano que se extralimita en su cargo en realidad no son distintos de —y deben ser tratados como— los mismos crímenes cuando son cometidos por cualquier ciudadano ordinario. "Si un príncipe roba y despoja a sus súbditos, es robo, y como robo debe ser castigado". Y "si los mata y asesina en contra de las leyes de su país, es asesinato, y como asesinato debe ser castigado" (p. 113).

Para cuando llegamos a la versión de Goodman, este carácter tentativo ha quedado atrás, y se subraya mucho más claramente la distinción entre el cargo y la persona del magistrado. La cuestión es planteada por primera vez en el capítulo IX, donde Goodman trata de enfrentarse a la objeción de que la orden de San Pablo de obedecer a todas las autoridades constituidas entraña una doctrina rígida de no resistencia (p. 106). En su respuesta repite que a nuestros soberanos no *sólo* se les ha ordenado sino que se les ha "ordenado ver que se administre la justicia a todo tipo de hombres" (p. 118). Esto significa que si "transgreden las leyes de Dios y mandan a otros a hacer lo mismo, entonces han perdido el honor y la obediencia que por lo demás les deben sus súbditos, y ya no deben ser tomados como magistrados" (pp. 118-119). La misma doctrina queda repetida en el capítulo XIII, que por último reivindica la legalidad de la resistencia armada (p. 175). Insiste una vez más en que si nuestros gobernantes se vuelven tiranos o asesinos, "entonces ya no son personas públicas" puesto que están "condenando su autoridad pública al emplearla contra las leyes", y así, "todos los hombres deberán tomarlos como personas privadas" y ya no como magistrados genuinos (pp. 187-188).

A la luz de esta doctrina del derecho privado, Ponet y Goodman pasan a defender la legalidad de la resistencia armada. Ponet también considera un buen número de otras justificaciones posibles, y gran parte de su argumento se basa, sencillamente, en citar precedentes bíblicos. Sin embargo, es la teoría del derecho privado la que finalmente invoca en su capítulo sobre "Si es legal deponer a un mal gobernante", y puede ser significativo a este respecto que —según su propia versión— uno de sus principales "confortadores" en su exilio de Inglaterra después de 1553, fuera Melanchthon, uno de los primeros protestantes que aplicaron la teoría de la resistencia del dere-

cho privado (Robinson, 1846, I, p. 116). La esencia del argumento de Ponet es que, según "las leyes de muchas regiones cristianas", en ciertas circunstancias es permisible aun que "hombres privados" rechacen la fuerza injusta de los malhechores, "sí, aunque sean magistrados" (p. 111). Ponet procede entonces a esbozar los tipos de situación en que es justificable participar en tales actos de resistencia. Los ejemplos que presenta fueron tomados principalmente —aun cuando sin darles crédito— del análisis del *Digesto* sobre el derecho de matar en defensa de la propia persona o propiedad. Nos dice que una de tales situaciones surge "cuando un gobernante de pronto con su espada ataca a un inocente". Otra de tales situaciones —ya mencionada por Melanchthon— surge cuando el magistrado es "encontrado en el lecho con la esposa de un hombre o a punto de desflorar y seducir a la hija de un hombre". Y lo peor de todo, según concluye Ponet en sus tonos más conminatorios, es la situación en que el gobernante "procede a traicionar y vender su país a extranjeros" (p. 111). En todos estos casos, los magistrados están "abusando de su cargo" y excediendo su autoridad tan notoriamente que nuestro deber ya no consiste en someternos a sus actos impíos y tiránicos sino, antes bien, en resistirles y asegurarnos de que sean "depuestos de sus oficios y cargos" (pp. 104, 105).

Por último, a las mismas conclusiones llega Goodman, especialmente en su capítulo que examina el número de supuestas objeciones a su actitud, derivada del Antiguo y Nuevo Tesamento. Un tanto a la manera de la *Confesión* de Magdeburgo, empieza considerando cuán graves deben ser los daños infligidos por un gobernante tiránico antes de que se justifique un acto de resistencia. Nunca podrá ser legítimo resistir, aun cuando nuestros magistrados sean "rudos y temerarios", mientras su maldad no sea "manifiestamente contra Dios y sus leyes" (p. 118). Sin embargo, la situación es totalmente distinta "si, sin temor, transgreden las leyes de Dios", pues en esta circunstancia "ya no se les debe tomar por magistrados", sino tan sólo como ciudadanos privados malhechores (pp. 118-119). Entonces es legítimo resistirles, del mismo modo que es justificable resistir a la fuerza injusta de cualquier malhechor privado, tratándolos como "personas privadas" y asegurándonos de que sean "castigados como transgresores privados" (pp. 119, 188). Toda la teoría queda resumida nuevamente en el capítulo x, cuando Goodman replica a los supuestos contra-ejemplos encontrados en el Antiguo Testamento (p. 123). Su palabra final es que cuando "reyes y gobernantes se vuelven blasfemos de Dios y opresores y asesinos de sus súbditos", "ya no se les debe considerar reyes o magistrados legítimos, sino hombres particulares y examinados, convictos, condenados y castigados según la ley de Dios, a la que están y deben estar sometidos" (pp. 139-140).

El desarrollo del radicalismo calvinista

Aunque los calvinistas, en el decenio de 1550, casi siempre se contentaron con adoptar y reiterar los radicales argumentos que los luteranos ya habían creado una generación antes, sería exagerado implicar que por entonces no aportaron nada propio al desarrollo de las ideologías políticas revolucionarias. Una aportación distintiva que hicieron fue enfrentarse y resolver un dilema que había surgido en conexión con la distinción entre el cargo y la persona de un magistrado. Esta distinción era ya central en las dos teorías de la resistencia que hemos examinado, pues ambas dependían de la afirmación de que nuestros gobernantes han recibido la orden de hacer bien, no mal, y por tanto sólo se les debe considerar genuinos magistrados mientras continúan cumpliendo con los deberes de su cargo; sin embargo, la aplicación de esta distinción hizo surgir algunas agudas dificultades teóricas, ya que tuvo el efecto de poner un signo de interrogación a una de las suposiciones más fundamentales del pensamiento político ortodoxo de la Reforma. Siempre se había supuesto que todos los gobernantes y magistrados, cumplieran o no con los deberes de su cargo, debían ser vistos como autoridades ordenadas por Dios. En cambio, una vez que se empezó a subrayar que todos estos poderes tenían la misión de cumplir con un conjunto particular de deberes, la nueva pregunta que surgió fue con respecto si el magistrado que no cumple con sus obligaciones debe seguir siendo considerado como autoridad genuinamente ordenada.

Los luteranos radicales habían encontrado imposible responder satisfactoriamente a esta pregunta. No podía hablarse siquiera de que abandonaran la creencia —central en todo el pensamiento político reformado— de que nuestros magistrados nos fueron asignados, como repetidas veces lo dice Calvino en las *Instituciones*, como resultado directo de "la Providencia divina y la orden sagrada" (p. 1489). Pero cuando intentaron combinar esta creencia con la sugestión de que los tiranos en realidad no fueron ordenados, se quedaron sin poder explicar cómo es que a veces son enviados gobernantes legítimos pero tiránicos. Tampoco pudieron resolver el problema volviendo a la original afirmación agustiniana de Lutero de que los tiranos a veces son enviados por Dios como justo castigo de nuestros pecados. Como tenían interés en decir, ante todo, que puede ser justo oponerse a los tiranos, no les era posible aceptar que la tiranía misma pudiese ser justamente impuesta; pero si habían de insistir en que la tiranía siempre es mala, conviniendo en que a veces los tiranos son enviados por Dios, estarían comprometiéndose con la blasfemia de sugerir que a veces Dios es el autor deliberado del mal e injusticia.

La solución a este problema, adoptada por la mayoría de los luteranos,

consistió en tender —deliberadamente— a guardar completo silencio acerca de este aspecto de su argumento; esto ocurre, por ejemplo, tanto en la *Advertencia* de Lutero de 1531 como en la exposición del argumento del derecho privado que Melanchthon añadió a sus *Prolegómenos* de 1542. Ambos se las arreglan para evitar toda referencia a la creencia clave luterana de que todos los magistrados legítimos, se conduzcan como se condujeren, siempre deberán verse como potencias ordenadas por Dios. Esto les permitió evitar la espinosa cuestión de si los "tiranos por práctica" deben considerarse o no como ordenados. Y esto a su vez les permitió evadir la pregunta de cómo podemos tratar de reivindicar la justicia de Dios si respondemos en el estilo luterano ortodoxo diciendo que hasta los tiranos en realidad han sido ordenados.

Es cierto que algunos de los luteranos radicales se mostraron más dispuestos a explicar este fenómeno de la "tiranía por la práctica", pero esto no tuvo más efecto que el de hacer incoherente su argumento, más que incompleto. La resultante confusión puede verse, por ejemplo, tanto en las *Explicaciones* de Bucer como en los *Comentarios* de Pedro Mártir. Ambos empiezan aceptando que, como dice Pedro Mártir en sus *Comentarios a los Romanos*, "en los reinos muchas cosas se hacen... injustamente" y que "las leyes son pervertidas" de tal modo que "muchos consideran que no es posible que tales poderes fueran ordenados por Dios" (fo. 427b). La solución que proponen ambos consiste en volver a la ortodoxa suposición de que aun cuando un magistrado rebase los límites de su oficio, aún se le debe considerar como poder ordenado de Dios, ya que (como observa Pedro Mártir) Dios a veces puede decidir "valerse de príncipes impíos y malvados" (fo. 428a). Reconocen que esto aparentemente hace de Dios el autor del mal, pero salen al paso de esta objeción añadiendo la nueva afirmación ortodoxa de que en realidad se nos dan justamente gobernantes injustos, pues son ordenados como castigo de nuestros pecados. Bucer toma el ejemplo de Saúl, a quien trata como un poder ordenado aun cuando fuese un tirano, y arguye que "Dios dio al pueblo este rey por su ira contra él" (fo. 54b). De manera semejante, Pedro Mártir concede en su *Comentario a los Jueces* que Dios a veces "hace reinar a un hipócrita, y en su furia da reyes, porque "los emplea para castigar los pecados del pueblo" (fo. 150a). Y en sus *Comentarios* añade que "no basta" responder que "Dios no hace estas cosas, sino que las permite", ya que Dios a menudo "ejecuta su juicio justo" por medio de príncipes malvados y "así no comete ningún crimen", porque "aporta tiranos para afligir al pueblo" por razón de "sus graves actos de perversión".[87]

[87] Véase Pedro Mártir, *Comentarios a los Jueces*, fo. 256b, y Pedro Mártir, *Comentarios a los Romanos*, fo. 428a.

A pesar de todo, es evidente que este intento por resolver el dilema tan sólo resulta en el desplome de la teoría de la resistencia que originalmente habían tratado de articular estos escritores. Tanto Bucer como Pedro Mártir empiezan con la intención de sostener la legitimidad de la resistencia por magistrados inferiores, por el motivo de que tienen el deber de sostener las leyes de Dios y de atacar toda forma de tiranía e impiedad; pero ahora sugieren que el impío comportamiento de magistrados tiránicos debe considerarse como justamente ordenado. Parece así que todo acto de resistencia, hasta a un gobernante malvado, debe considerarse como un acto contrario a las justas ordenanzas de Dios, y en consecuencia deberá, después de todo —como siempre lo habían afirmado los ortodoxos luteranos— causar la condenación al que osara efectuarlo. Al enumerar las implicaciones de su argumento, lo único que logran es destruirlo.

Tan sólo cuando llegamos a los calvinistas más radicales del decenio de 1550 —Ponet, Goodman y, en menor grado, Knox— encontramos valerosamente enfrentados estos problemas, y satisfactoriamente resueltos. Ponet y Goodman empiezan concediendo que si pensamos que Dios ordena príncipes malvados, mientras al mismo tiempo argüimos que es legítimo resistirles, indiscutiblemente estamos tratando a Dios como autor del mal y la injusticia en el mundo. Ponet establece el punto en su capítulo sobre la necesidad de someter a los gobernantes a la ley, arguyendo que sería "gran blasfemia" suponer que Dios aprueba "el despojo de sus súbditos" por magistrados tiránicos (p. 43). Goodman repite el mismo juicio en su capítulo sobre la doctrina apostólica de la obediencia. Mantiene que cuando San Pablo dice "no hay más poder que el de Dios", "no piensa sino en otros poderes más que en los que han sido ordenada y legalmente instituidos por Dios". La alternativa constituiría en decir que Dios debe ordenar y aprobar "toda tiranía y opresión", lo que no sólo es blasfemo sino moralmente imposible, ya que Dios "nunca ha ordenado ningunas leyes que aprueban" sino tan sólo "que reprueban y castigan" a todos los "tiranos, idólatras" y otros opresores (p. 110).

Como claramente lo reconocen Ponet y Goodman, la única respuesta coherente al dilema así planteado es abandonar la cardinal suposición agustiniana de que, aun si nuestros gobernantes dejan de cumplir con los deberes de sus cargos, debemos seguir considerándolos como poderes ordenados por Dios.[88] Esto pronto es reconocido por Ponet en su capítulo central sobre la legiti-

[88] Como hemos visto, un atisbo de este desarrollo ya había aparecido en la *Confesión* de Magdeburgo y había sido tomada, con poca atención a la coherencia, por Pedro Mártir en sus *Comentarios*. Pero es cierto decir que la primera afirmación sistemática de la posición y sus implicaciones en el pensamiento político protestante se debe a los revolucionarios calvinistas del decenio de 1550, y especialmente a Ponet y Goodman.

midad de la resistencia, cuando afirma directamente que "un príncipe o juez no siempre fue ordenado por Dios" (p. 104); desde luego, era revolucionario que un protestante hiciese semejante afirmación, y Ponet se encuentra totalmente desprovisto de autoridades que citar. Se ve obligado a retroceder —con copiosas disculpas— a una de las sugestiones planteadas por D'Ailly, Gerson y los otros principales conciliaristas del Concilio de Constanza: la sugestión de que "un prelado malo e irreformable no parece ordenado por la voluntad de Dios" (p. 103). Después de citar este argumento conciliarista, Ponet se apresura a añadir que su propósito al repetir "estos hechos de los Papas" de ninguna manera es apoyar su "autoridad usurpada" sino tan sólo indicar que aun cuando su causa indudablemente es mala, sus argumentos son reconocidamente buenos, y así "deben ser recibidos y ejecutados" por todas las "criaturas razonables" (pp. 102-103). Como de costumbre, a Goodman le preocupa menos apoyar sus argumentos con las autoridades apropiadas, y simplemente se contenta con ofrecer, al considerar la doctrina paulina de la obediencia, una precipitada reafirmación de las mismas conclusiones. Repite que cuando el Apóstol dice "no hay otro poder que el de Dios", tan sólo se refiere a "tal poder como es Su orden y legitimidad" (p. 111). No se propone incluir la "tiranía y la opresión", pues éstas "deben llamarse justamente desórdenes y subversiones en la república y no orden de Dios" (p. 110). La conclusión decisiva es repetida inmediatamente. Cuando nuestros gobernantes son tiranos u opresores "no son órdenes de Dios", de modo que "al desobedecer y resistir a tales, no resistimos a la orden de Dios" (p. 110).

Si los magistrados tiránicos no son ordenados por Dios ¿cómo llegaron a gobernarnos? Ponet y Goodman responden analizando la forma en que los gobernantes legítimos son elegidos e instalados en su cargo. Apelan, en particular, al modelo del reino davídico del Antiguo Testamento, arguyendo que todos los gobernantes legítimos son instituidos como resultado de una elección hecha originalmente por Dios y después ratificada por un pueblo religioso. Ponet menciona el tantas veces citado relato de Saúl, que emplea para ilustrar la afirmación de que un buen rey siempre debe ser "elegido de acuerdo con la voluntad de Dios" y no tan sólo "de acuerdo con los espíritus y deseos del pueblo pecador" (p. 104). El mismo punto es desarrollado más completamente por Goodman, además de ser retomado por Knox al término de su *Primer Toque de Trompeta*, publicado por primera vez casi al mismo tiempo que el libro de Goodman sobre *Los Poderes Superiores*. Goodman asevera que "el primer punto o advertencia que Dios requiere de su pueblo es que elija al rey que el Señor unja, y no según su capricho" (p. 49). Y Knox repite en tonos más amenazadores que, antes de que podamos suponer que la elección de un gobernante es "legítima y aceptable a Dios", debemos

recordar que "Dios no puede aprobar los hechos ni el consentimiento de una multitud concerniente a nada que vaya contra su palabra y orden" (p. 415).

La sugestión de que un pueblo verdaderamente piadoso elegirá siempre los magistrados que Dios ha elegido para él ya había sido planteada por Bucer, cuya *Explicación de los Cuatro Evangelios* incluía también un relato del reino davídico.[39] Sin embargo, cuando llegamos al análisis de la misma cuestión por Ponet, Goodman y Knox, encontramos dos nuevos desarrollos importantes. Ahora prestan mucho más atención a las normas que, según se dice, Dios estableció para capacitar al pueblo piadoso a reconocer y, por tanto, a aceptar a todo gobernante que Él ya haya elegido. El punto sólo es mencionado de paso por Ponet, pero da a Knox su tema principal en el *Primer Toque de Trompeta.* Toda su argumentación se basa en la idea de que "nada puede ser más manifiesto" que el hecho de que es contrario a la voluntad de Dios el que "una mujer fuera exaltada a reinar sobre el hombre", como en el caso de María de Guisa, por entonces regente de Escocia, o María Tudor, por entonces reina de Inglaterra (p. 378). Nos dice que Dios pronunció "la sentencia contraria" en su consejo a la gente temerosa de Dios en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento, mientras que según afirma, el mismo juicio es corroborado por "innumerables testimonios más de toda índole de escritores" (pp. 378, 389). El mismo tema es tomado por Goodman en su capítulo sobre la necesidad de obedecer a Dios más que a los hombres, un tratamiento menos célebre pero más cuidadoso del mismo problema de las mujeres gobernantes. También él empieza suponiendo que la Biblia nos da "notas para saber si es de Dios o no el que elegimos por nuestro rey" (p. 50). Como en la versión de Knox, y antes en Bucer, inmediatamente se propone una norma positiva, a saber que nuestro gobernante debe ser "un hombre que tiene ante sus ojos el temor de Dios" (p. 51). Señala entonces buen número de normas negativas. La primera es que "la voluntad de Dios es que debe ser elegido entre su rebaño, y no debe ser extranjero (p. 51): evidente alusión a lo inapropiado de Felipe de España, esposo de María Tudor, para ser recibido como rey de Inglaterra. La segunda es que el pueblo debe "evitar ese monstruo de la naturaleza y desorden entre los hombres que es el imperio y el gobierno de una mujer" (p. 52): clara alusión a los gobernantes femeninos (y católicos) de Escocia e Inglaterra. Finalmente, se les dice que deben evitar todo gobernante con grandes riquezas personales, que "confía en su propio poder y preparación de todas las cosas para defensa de sí mismo" (p. 57).

Estas explicaciones sobre cómo elegir y escoger a un gobernante son utilizadas después para explicar cómo es posible que a veces magistrados malignos

[39] Baron, 1937, incluye una discusión muy valiosa de este punto.

o tiránicos a veces tengan autoridad sobre nosotros. Como hemos visto, Bucer y Pedro Mártir habían tendido a volver a este punto al decir que éste debía ser el resultado de una orden de Dios, orden que Él a veces decide aplicar como justo castigo a nuestros pecados. Sin embargo, cuando llegamos a Ponet, Goodman y Knox, encontramos una respuesta nueva y totalmente distinta, y que logra consistencia completa, de una manera que Bucer y Pedro Mártir marcadamente no alcanzan con el resto de su teoría de la resistencia. Su sugestión es que si un pueblo se encuentra con un gobernante idólatra o tirano, esto sólo puede significar que el pueblo cometió un error al seleccionarlo. Seguramente no supo leer las señales ni seguir las normas que Dios nos ha dado para capacitarnos a reconocer al príncipe verdaderamente piadoso. En cambio, el pueblo hizo su propia elección, seleccionando a un gobernante que Dios no había ordenado ni desea reconocer, y garantizando de esta manera que tendrá un gobernante inapropiado, muy probablemente tiránico: un reflejo de su propia naturaleza caída, y no un don de Dios. Ponet establece el punto citando, una vez más con cierto embarazo, el supuesto paralelo de una elección papal. Si el Papa "no es uno que busque la gloria de Dios", de allí se sigue que no pudo ser elegido "de acuerdo con la voluntad de Dios", y sólo puede deber su posición al hecho de que los cardenales "erraron al escogerlo" (p. 104). Tanto Goodman como Knox reiteran el mismo argumento, desarrollándolo extensamente y aplicándolo más de cerca a la escena política contemporánea. Goodman lamenta la "ignorancia e indecible ingratitud" que ha hecho que el pueblo de Inglaterra olvide la voluntad de Dios y "elija y se procure príncipes y reyes según su propia fantasía". El miserable resultado de su locura es que hoy se encuentra "vergonzosamente oprimido" por los impíos magistrados a quienes ha permitido gobernar (pp. 48-49). Y la última palabra de Knox, en el prefacio de su no escrito *Segundo Toque de Trompeta* es en el mismo sentido.[40] Primero afirma que, al elegir magistrados, "el orden que Dios ha establecido" siempre debe observarse. Luego insinúa que esto recientemente ha sido pasado por alto, ya que el pueblo ha "promovido... precipitadamente" y "elegido con ignorancia" a sus propios magistrados. El resultado ha sido el régimen de idólatras y tiranos que son "indignos de regir al pueblo de Dios", y a quienes el pueblo hoy debe "deponer y castigar" ya que "inadvertidamente" consintió en "nombrarlos y elegirlos" por su impía ignorancia (pp. 539-540).

La otra distintiva colaboración que los calvinistas hicieron a la teoría de la revolución en el decenio de 1550 fue que algunos de ellos se mostraron mucho

[40] Véase *infra* Knox, *John Knox to the Reader*, en la bibliografía de fuentes primarias.

más tolerantes que los luteranos al considerar la pregunta vital de cómo podía resistirse legalmente a un gobierno idólatra o tiránico. Como hemos visto, los luteranos siempre habían tenido gran cuidado en insistir en que los reyes y otros magïstrados supremos sólo pueden encontrar oposición de otros "poderes" ordenados, y en particular de magistrados inferiores. Ahora, buen número de calvinistas añadió nueva dimensión a la teoría de la resistencia arguyendo que al menos hay otras dos agencias que legítimamente pueden tomar las armas contra sus gobernantes en circunstancias apropiadas.

Se nos dice que una de tales agencias es una clase especial de magistrados de elección popular, clase descrita por Calvino en las *Instituciones* como "magistrados del pueblo, nombrados para contener el capricho de los reyes" (p. 1519). Esta sugestión no fue, desde luego, invento de los propios calvinistas. La idea era antigua, y es seguro que Calvino conoció la discusión ciceroniana del asunto en *De las Leyes*, en que había insistido en que "no sin buena razón" se "nombraron éforos" en Esparta para coartar el poder de los reyes, y que se establecieron tribunos "en oposición a los cónsules" en Roma (p. 477). Además, hay ciertas señales de que un concepto similar de la magistratura popular entró por primera vez en la conciencia política de la Reforma algún tiempo antes de que los calvinistas empezaron a desarrollarlo. Por ejemplo, vemos a Melanchthon apelando a la idea en su *Comentario sobre algunos de los Libros de la Política de Aristóteles*, que publicó por primera vez en 1530. Puede dudarse de que Bohatec y las demás autoridades que han señalado esta fuente tengan razón en tratarla como influencia importante sobre el radicalismo calvinista, ya que los únicos paralelos modernos citados por Melanchthon son "los obispos", "los electores imperiales" y "ciertos príncipes de Francia", ninguno de los cuales pudo él creer que eran magistrados de elección popular.[41] Pero no cabe duda de que Melanchthon ya posee el vocabulario en cuyos términos pronto sería debatido el concepto de la magistratura popular por los calvinistas radicales. Nota en general que "ciertas naciones han añadido guardianes a sus reyes, a los que dan el poder de mantenerlos en orden", además de los frenos impuestos por la ley (p. 440). Y específicamente menciona el ejemplo de los "éforos de Esparta, de quienes escribe Tucídides que poseyeron autoridad para coartar a sus reyes" (p. 440).

Una segunda fuente, más plausible, de la teoría calvinista de la magistratura popular aparece en la versión que nos da Zwinglio de las autoridades "eforales" (McNeill, 1949, p. 163 nota). Desarrolló la idea en un sermón en lengua vernácula, *El Pastor*, pronunciado ante el clero que asistió a las Disputas de Zurich en enero de 1523, y lo publicó al año siguiente. Cierto

[41] Véase Melanchthon, p. 440, y *cf.* Bohatec, 1937, pp. 82-83.

es que Zwinglio aún se inclina a hablar de los pastores como "dados por Dios" para defender al pueblo, y que los ejemplos que menciona no suelen ser casos de funcionarios elegidos que actuaran para contener los actos de sus reyes, sino, antes bien, de sacerdotes del Antiguo Testamento que protestaban en nombre del pueblo contra las iniquidades de sus reyes (pp. 27-33). No obstante, cita entre sus ejemplos históricos a buen número de magistrados "con poder para contener a sus gobernantes" que indudablemente habían sido elegidos, entre ellos "los éforos de Esparta y los tribunos de Roma" (p. 36). Pasa después a hacer la crucial sugestión de que puede haber gran número de magistrados en comunidades existentes que, aunque estrictamente no sean "éforos", sí se les puede acreditar la capacidad de ejercer poderes "eforales" para "sostener los intereses del pueblo" (p. 36). Mas, a pesar de estas tempranas sugestiones, aun sería cierto decir que el principal desarrollo de la idea de la autoridad "eforal" se debe a los calvinistas, y que la afirmación más importante del concepto nos la da el propio Calvino. Presenta su versión en un solo pasaje, sumamente concentrado, de las *Instituciones,* pasaje colocado estratégicamente en la página final del último capítulo del libro.[42] Cierto es que Calvino no es completamente coherente al equiparar a las autoridades "eforales" con los magistrados de elección popular, ya que al término de su análisis añade que también ellos se encuentran "colocados por encima de nosotros como guardianes del orden de Dios". Pero parece engañoso sugerir (como lo han hecho Baron y Chenevière) que el análisis de Calvino no muestra más que una "conformidad casi literal" con la teoría de Bucer de los magistrados inferiores, y que no debemos pensar que los magistrados populares de Calvino son representantes del pueblo, ya que "su autoridad viene de Dios y no del populacho".[43] Calvino nunca alude el concepto de los magistrados inferiores en este análisis (ni en ningún otro) de la resistencia política, mientras que el vocabulario que emplea en este pasaje clave pone en claro que, aun cuando piensa que los magistrados "eforales" fueron ordenados por Dios, también considera que fueron elegidos por el pueblo y son responsables ante él. Comienza su estudio refiriéndose a ellos no como magistrados "inferiores" sino "populares" *(populares magistratus)* y procede a subrayar que son nombrados *(constituti)* —no dice que sean ordenados *(ordinati)*— para "moderar el poder de los reyes". Y cuando empieza a defender sus derechos "de oponerse a la feroz licencia de los reyes", la justificación

[42] Como es importante el vocabulario preciso empleado por Calvino en este párrafo, y como me parece que ha sido traducido de manera un tanto engañosa en las versiones habituales de las *Instituciones,* en este punto he preferido hacer directamente mi propia traducción de la edición latina de 1559. Así, todas las referencias de las páginas son a las *Instituciones,* de Calvino en *Opera Omnia,* Baum *et al.,* comps., vol. 2, p. 1116.

[43] Para estas afirmaciones, véase Baron, 1939, p. 39, y Chenevière, 1937, p. 335.

que ofrece es que estarían cometiendo un "acto de nefanda perfidia" si no se dedicaran a tal oposición, pues estarían en connivencia con "una fraudulenta traición a la libertad del pueblo". La impresión creada por este lenguaje queda corroborada por los ejemplos que Calvino cita de magistrados a quienes acredita la posesión de poderes "eforales". Los tres ejemplos que menciona del mundo antiguo son los propios éforos espartanos, "los tribunos de la plebe entre los romanos" y "los demarcas entre los atenienses", todos los cuales, como bien sabía Calvino, eran oficiales elegidos anualmente. El mismo punto se aplica con mayor claridad aún a la sugestión que hace acerca de autoridades "eforales" en el mundo moderno. No sólo repite la crucial sugestión de Zwinglio de que "puede haber magistrados nombrados en la actualidad para moderar el poder de los reyes", sino que pasa a sugerir que, si éste es en realidad el caso, entonces quizá los candidatos más probables sean "los tres estados de cada reino cuando se unen". Dado que la convocatoria a tales asambleas, como bien sabía Calvino, requería una elección, parece haber poca duda de que su sugestión final —aunque redactada con su característica cautela— es que el poder de resistir a los gobernantes tiránicos bien pudo ser otorgado, en los reinos de su época, a buen número de magistrados que son elegidos por el pueblo, sirven como sus representantes y permanecen responsables ante quienes los han elegido.

Desde luego, sería fácil exagerar el significado del análisis de Calvino, y puede argüirse que esto ha ocurrido en aquellos comentarios que han tratado de subrayar sus simpatías republicanas y antimonárquicas.[44] El escrito de Calvino, extremamente breve, también es extremamente oblicuo, y de tono condicional. Nunca asevera explícitamente que *hay* algunas asambleas que posean poderes "eforales" en algunos reinos existentes de Europa. Y nunca arguye directamente que, aun si existen tales autoridades, en realidad tengan el deber inequívoco de oponerse al gobierno de magistrados tiránicos. También debemos conceder que, sin duda a consecuencia de esta circunspección, el análisis de Calvino al principio parece haber ejercido singularmente poca influencia. Hay una breve alusión a éforos, tribunos y demarcas al comienzo del *Breve Tratado*, de Ponet, pero aun esto parece más afín al análisis de Melanchthon que al de Calvino, ya que subraya que todos los poderes son ordenados, sin sugerir que se les deba tratar asimismo como representantes del pueblo (pp. 11-12). Más aún, tal parece ser la única ocasión en que la doctrina de Calvino fue inmediatamente recogida, aun entre sus discípulos más radicales en el decenio de 1550. No hay ninguna referencia a éforos ni a magistrados "eforales" en los escritos políticos de Beza ni de Pedro

[44] Véase por ejemplo Hudson, 1946, McNeill, 1949, y Biéler, 1959, que habla (p. 65) de Calvino como "el jefe de un movimiento político subversivo"; véase la versión de Biéler, pp. 65-137.

Mártir en el mismo periodo, ni la idea es mencionada siquiera en los escritos más revolucionarios de Knox y de Goodman al fin de la década.

A pesar de esta falta de repercusión inmediata, hay buenas razones para tratar el análisis de Calvino como importante aportación al arsenal de ideas políticas radicales de que dispusieron sus seguidores en el momento de la crisis del protestantismo a mitad del siglo. Sus versiones sirven, en primer lugar, para introducir un elemento secular y constitucionalista en el análisis de la autoridad política que todos los teóricos luteranos habían evitado deliberadamente. Aun cuando se dice que "los magistrados inferiores" analizados por Bucer y sus partidarios derivan su autoridad del hecho de ser poderes ordenados por Dios, los magistrados populares que estudia Calvino son considerados, claramente, no sólo como poderes ordenados, sino también como funcionarios elegidos, con una responsabilidad directa ante sus electores. Una razón más para atribuir gran importancia a este desarrollo es que, a consecuencia de introducir esta dimensión esencialmente histórica en su pensamiento político, Calvino a la postre logró legar a sus seguidores hugonotes revolucionarios un medio crucial para ensanchar su base de apoyo. La fuente de esta dimensión en el pensamiento de Calvino parece haber sido la preparación que recibió en las técnicas del humanismo jurídico en boga, siendo estudiante de derecho en la Universidad de Bourges, donde fue discípulo de Andrea Alciato entre 1529 y 1531 (Ganoczy, 1966, pp. 51-52). El resultado de esta unión entre el *mos docendi Gallicus* y el pensamiento político protestante —que pronto sería brillantemente cimentado por François Hotman— fue que Calvino, en realidad, alentó a sus seguidores a buscar los supuestos ejemplos de autoridades "eforales" en la antigua constitución de Francia —y por tanto, la constitución jurídica humanística, la normativa—, moviéndoles así a sostener sus conclusiones revolucionarias con argumentos tomados de fuentes jurídicas e históricas, así como puramente teológicas. Esto tuvo el efecto de ayudar a consagrar su ideología entre una gama de la opinión mucho más vasta de la que habrían podido esperar alcanzar con argumentos puramente sectarios. Y esto a su vez resultó vital para el desarrollo y la influencia del calvinismo radical durante la segunda mitad del siglo XVI.

La otra manera, más dramática, en que los calvinistas demostraron ser más tolerantes que los luteranos al analizar la cuestión de quién puede resistir legítimamente a un gobierno idólatra o tirano fue que, en algunos de los escritos calvinistas más radicales del decenio de 1550, finalmente aceptó que en ciertas circunstancias puede ser legítimo no sólo para los magistrados, sino aun para ciudadanos particulares, y así para todo el cuerpo del pueblo, participar legalmente en actos de violencia política. Una manera de alcanzar esta conclusión fue desarrollando la teoría de la resistencia del derecho privado, de tal manera que pusiese de relieve sus implicaciones más individua-

listas y populistas. Siempre se había reconocido que, al reivindicar la justicia de rechazar la fuerza injusta con la fuerza, la teoría del derecho privado parecía estar confiriendo la autoridad de oponerse a los tiranos "notorios" no sólo a los magistrados inferiores, sino también a cada ciudadano privado; sin embargo, mientras que los luteranos siempre habían tenido gran cuidado de evitar esta sugestión, ahora empezó a ser deliberadamente subrayada por buen número de revolucionarios calvinistas.

Es cierto que este argumento fue tratado con cautela aun por los escritores más radicales. Knox no lo menciona, y hasta Ponet y Goodman siguen arguyendo que los mejores jefes de todo movimiento de resistencia deben ser magistrados inferiores, y no el cuerpo ordinario de ciudadanos. Ponet desea que "todas las cosas en cada república cristiana" sean hechas "decentemente y de acuerdo con el orden y la caridad", compromiso que le hace muy infeliz ante la idea de que "algún hombre en particular pueda matar", o aun que todo el cuerpo del pueblo decida resistir, a menos que "lo mande o permita la autoridad común" (pp. 111-112). Y Goodman conviene en que, siempre que nuestros superiores se comporten tiránicamente, "todos confesarán que principalmente corresponde a los magistrados inferiores ver que se enderecen tales desórdenes", siendo la razón que "básicamente corresponde a su oficio" ver que se ejecute la justicia (pp. 145, 182).

Mas, pese a estos escrúpulos, no hay duda de que tanto Ponet como Goodman rompieron decisivamente con la suposición —hasta entonces nunca cuestionada por todos los radicales luteranos, así como calvinistas— de que un gobernante legítimo, por muy tiránicas que sean sus acciones, sólo podrá encontrar resistencia legítima en otro magistrado ordenado. En este punto, Ponet vuelve a su anterior dependencia de los argumentos conciliaristas. Así como el Papa "puede ser depuesto por el cuerpo de la Iglesia", así por argumentos, razones y autoridad similares, los emperadores, reyes, príncipes y otros gobernantes que abusen de su cargo serán depuestos de sus lugares y cargos por "el cuerpo de toda la congregación o república" (pp. 103, 105, 106). Goodman apela a la misma autoridad, añadiendo una explicación de cómo esto le lleva a apoyar la misma conclusión populista y revolucionaria. Empieza repitiendo que todos los magistrados han sido específicamente ordenados para cumplir con sus cargos, ya que "Dios no los ha colocado por encima de otros para transgredir sus leyes como lo deseen, sino para sujetarse a ellas así como los demás a quienes gobiernan" (p. 184). Declara entonces que "cuando los magistrados y otros funcionarios dejan de cumplir con su deber", el pueblo "se queda, por decirlo así, sin funcionarios, y peor que si no tuviese ninguno" (p. 185). Llega así a su afirmación política más revolucionaria: como el gobernante en tales circunstancias no es más que un delincuente privado, es lícito que uno o todos sus súbditos se le opongan, ya que Dios en este

punto "pone la espada en la mano del pueblo" (p. 185). Concede que "a primera vista puede parecer un gran desorden que el pueblo tome en sus manos el castigo de la transgresión", en lugar de dejarlo a los magistrados legalmente nombrados (p. 185). Pero su palabra final al término del capítulo consiste en una resonante repetición del mismo argumento. Si el mantenimiento del gobierno piadoso y la extirpación de la herejía "no se hacen con consentimiento y ayuda de los superiores", entonces "es lícito que el pueblo, más aún, es su deber, lo haga por sí mismo", asegurándose así de "arrancar todo miembro podrido" e imponiendo la ley de Dios "tanto a sus propios soberanos y magistrados como a otros de sus hermanos" (pp. 189-190).

Hubo otro camino distinto por el cual los calvinistas más radicales del decenio de 1550 llegaron a la misma conclusión revolucionaria, subrayando el concepto del acuerdo. Tanto Lutero como Calvino habían subrayado la idea de un acuerdo entre Dios y su pueblo, pero en forma marcadamente contrastante. Lutero había enfocado el Nuevo Testamento, hablando de un acuerdo de Gracia que sobreseía la Antigua Ley y afectaba a todo el que recibiera el bautismo en el nombre de Cristo. Calvino echó las bases de una doctrina totalmente distinta al considerar las promesas de Cristo en el Nuevo Testamento como una reafirmación de la Ley Antigua, que a su vez representaba una serie de acuerdos en toda forma que habían sido necesarios desde la primera desobediencia de Adán (Niesel, 1956, pp. 92-109). Esta idea constituye un tema importante del Libro II de las *Instituciones* sobre las consecuencias de la Caída, en que se mide el desarrollo religioso de la humanidad por una secuencia de *foedera*, la primera de las cuales fue concluida entre Dios y Adán, mientras que los acuerdos posteriores fueron ratificados por Noé, Abraham y especialmente Moisés, y finalmente renovados por el sacrificio de Cristo. Más aún, como Calvino creía que en cada caso la esencia del trato consistía en un acuerdo de obedecer los Diez Mandamientos, de allí pasó a enseñar que debía ser posible en cualquier momento que un grupo de hombres piadosos reafirmara formalmente su relación contractual con Dios. El resultado, en la práctica, fue el concepto peculiarmente calvinista de la comunidad en acuerdos, cuyo prototipo fue establecido en 1537, cuando se pidió a todos los ciudadanos de Ginebra prestar un juramento que les obligaba a obedecer los Diez Mandamientos.[45]

La idea de que cada individuo piadoso puede ser signatario de un trato con Dios no aparece en el *Breve Tratado* de Ponet; pero dio a Goodman un segundo argumento en favor de la revolución popular en su libro sobre los *Poderes Superiores*, y capacitó a Knox —pese a su básica adherencia a la

[45] Para el juramento, véase McNeill, 1954, p. 142. Para un buen relato de las implicaciones políticas de la teología del "Acuerdo", de Calvino, véase Wolin, 1961, pp. 168-179.

teoría luterana de los magistrados inferiores— a suplementar este argumento esencialmente antipopulista con una violenta demanda de revolución popular, demanda que expresó por primera vez al final de su *Apelación a la Nobleza*, y repitió inmediatamente en su llamado directo al pueblo en su *Carta Dirigida a la Comunidad de Escocia.*

Goodman presenta su versión del acuerdo en el capítulo XII de los *Poderes Superiores*, centrado en hasta qué punto el pueblo está "encargado" por Dios, y "qué cosas le ha prometido" a Dios (p. 160). Se menciona el trato de Dios con Moisés, y se argumenta que continúa sirviendo de modelo "a todos los pueblos que sean o puedan ser de Dios", ya que revela "lo que Dios requiere y lo que le han prometido" (pp. 164-165). Muestra que cada ciudadano individual como "signatario" del acuerdo está encargado ante todo de ayudar a promover y mantener el imperio del bien, y a asegurar que su república "no sea regida por otras leyes y ordenanzas que las que Dios le ha dado" (p. 163). Knox ofrece un análisis muy similar, tanto en la *Apelación* cuanto en la *Carta a la Comunidad.* La *Apelación* se refiere al "solemne juramento y trato" que Dios estableció con Asa, y después al trato con Moisés que hizo "deber de cada hombre" "declararse enemigo de lo que tanto provoca la ira de Dios" asegurando así el imperio del bien (pp. 500, 503). Se arguye entonces, justamente como en el caso de Goodman, que todos los cristianos de la actualidad están igualmente comprometidos por "la misma liga y acuerdo" que Dios hizo con "su pueblo de Israel", con el resultado de que tienen el deber abrumador de "suprimir tales enormidades entre ellos que Dios sabe que son abominables" (pp. 505, 506).

Sobre la base de esta versión de las promesas, Goodman y Knox finalmente llegan a su defensa de la revolución popular. Su argumento toma la forma de la afirmación ya familiar de que prometer hacer algo es incurrir en la obligación de hacerlo. Se dice que cada ciudadano individual prometió a Dios sostener sus leyes. Por consiguiente, todo el mundo tiene el deber sagrado de resistir y deponer a todos los magistrados idólatras o tiránicos. Goodman afirma esta conclusión al principio del capítulo XIII, después de presentar su análisis del trato y antes de volver al argumento del derecho privado. Empieza repitiendo que todo individuo se ha comprometido "sin ninguna excepción" a seguir los mandamientos de Dios (p. 181). Y el principal mandamiento de Dios es, desde luego, sostener sus Leyes, "desarraigar el mal" y rechazar todas las formas de idolatría y tiranía (p. 180). De allí se sigue que si nuestros magistrados "desprecian y traicionan la justicia y las leyes de Dios", se vuelve deber jurado de "cada uno, alto lo mismo que bajo" y así, de "toda la multitud" a quien "se ha dado una parte de la espada de la justicia", "mantener y defender estas mismas leyes" contra sus propios magistrados, y de esta manera resistir y rechazar la idolatría y tiranía

de su gobierno (pp. 180-181, 182). Finalmente, a la misma conclusión revolucionaria llega Knox al término de su *Apelación.* Insiste ahora en que "no sólo los magistrados sino también el pueblo están comprometidos por aquel juramento que hicieron a Dios" de sostener el imperio del bien y "vengar hasta donde lleguen sus fuerzas" todo daño "hecho contra Su Majestad" o sus leyes (p. 506). Concluye así que el castigo de la idolatría y la tiranía es en realidad un deber sagrado puesto por Dios no sólo en los hombros de "reyes y principales ciudadanos" sino también de "todo el cuerpo del pueblo", deber igualmente "requerido a todo el pueblo y a todo hombre en su vocación" (pp. 501-504).

Como los calvinistas más radicales del decenio de 1550 conciben la resistencia a la idolatría y la tiranía como un deber impuesto por Dios a cada ciudadano particular, el atuendo en que finalmente aparecen ante sus lectores como ha observado Walzer, es el de conminatorios profetas del Antiguo Testamento (Walzer, 1965, p. 98). Esto les permite invertir la suposición más fundamental del pensamiento político ortodoxo reformado: aseguran al pueblo que no se condenará si resiste a las autoridades existentes sino que, antes bien, se condenará si no lo hace, pues esto equivaldría a quebrantar lo que Knox llama la "liga y acuerdos" que han jurado con Dios mismo (p. 505). Ponet promete que si siguen sometidos a "idólatras y perversos, como los papistas", Dios les mandará "hambre, peste, sediciones y guerras" como castigo por no haber obedecido Su mandamiento (pp. 176, 178). Goodman les recuerda los "horribles castigos" que Dios "reserva a los desobedientes" y pide al pueblo desviar "la gran ira y la indignación de Dios" deponiendo a todos los gobernantes idólatras y tiránicos y cumpliendo así con sus obligaciones ante Dios (pp. 176, 178). Y Knox insiste repetidas veces, en los tonos más feroces, en que si nobles y pueblo por igual siguen sometidos al gobierno de tiranos e idólatras, todos se condenarán juntos. "Dios no eximirá la nobleza ni el pueblo" si continúan "obedeciendo y siguiendo a sus reyes en manifiesta iniquidad", sino que "con la misma venganza" castigará a "los príncipes, el pueblo y la nobleza que conspiran unidos contra Él y Sus sagradas ordenanzas" (p. 489). Estas advertencias no cayeron en oídos sordos, pues en diciembre de 1557 los jefes de la nobleza escocesa decidieron firmar un solemne acuerdo por el cual se constituían en "la congregación de Cristo" y se comprometían a oponerse a sus señores católicos, "la congregación de Satanás". Habiéndoseles asegurado que su deber era resistir y que se condenarían de no hacerlo, debidamente reafirmaron sus promesas ante Dios, y se pusieron a la cabeza de la primera revolución calvinista triunfante (Brown, 1902, pp. 48, 57-73).

VIII. EL MARCO DE LA REVOLUCIÓN HUGONOTA

La teoría de la revolución popular desarrollada por los calvinistas radicales durante el decenio de 1550 estaba destinada a entrar en la corriente principal del pensamiento constitucionalista moderno. Si miramos más de un siglo adelante, a los *Dos Tratados de Gobierno*, de John Locke —el texto clásico de la política calvinista radical—, veremos defender el mismo conjunto de conclusiones, y hasta un grado notable, con los mismos argumentos. Cuando, en los párrafos finales del *Segundo Tratado*, pregunta Locke "quién será el juez" sobre si un gobierno está cumpliendo con sus deberes, insiste en que la autoridad para dar la respuesta y para resistir a todo gobernante que se exceda en sus funciones legales no se encuentra tan sólo en los magistrados inferiores y otros representantes del pueblo, sino también en los propios ciudadanos, ya que "el árbitro apropiado en semejante caso ha de ser el cuerpo del pueblo" (pp. 444-445). Y cuando defiende esta conclusión en los últimos capítulos sobre la Tiranía y la Disolución del Gobierno, su argumento básicamente invoca la teoría de la resistencia del derecho privado. Su suposición básica es que todo el que ejerce autoridad y que "exceda el poder dado a él por la ley" automáticamente "deja de ser un magistrado". Su conclusión principal es, por tanto, que se puede hacer oposición legal a todo el que "actúe sin autoridad", aun cuando pueda ser el rey, del mismo modo que es posible oponerse "a cualquier otro hombre" que "por fuerza invade los derechos de otros" (pp. 418-419).

La razón, repite más adelante, es que "en aquello en que no tiene autoridad no es rey, y no es posible resistirle: pues donde cesa la autoridad cesa también el rey, y por consiguiente se vuelve como los demás que no tienen autoridad" (p. 442).

A pesar de todo, aún queda un punto en que todo un vasto campo conceptual sigue separando las teorías de Ponet, Goodman y Knox de esta clásica teoría "liberal" de la revolución popular. Cuando Locke defiende la legitimidad de la resistencia, invariablemente la defiende como "un derecho de resistir", y específicamente como "un derecho de defenderse" de que disfruta "el cuerpo del pueblo" en virtud de la naturaleza y los fines de la sociedad política (p. 442). El punto es mejor aclarado en el capítulo final, donde fundamenta que cuando hay una "violación de la confianza" de parte de nuestros gobernantes, "pierden el poder que el pueblo había puesto en sus manos por razones totalmente contrarias, y vuelve al pueblo, que tiene el derecho de recobrar su libertad original y, mediante el establecimiento de

una nueva legislación (según la considere mejor) proveer a su mejor seguridad, que es el fin para el cual se halla reunido en sociedad".[1]

Por contraste, los calvinistas radicales del decenio de 1550 no tienen tal concepto de la resistencia política como derecho. Aunque están dispuestos a defender la idea revolucionaria de que puede ser legítimo que todo el cuerpo del pueblo limite y deponga a sus gobernantes, continúan suponiendo que la razón fundamental de la existencia de la sociedad política ha de consistir en sostener las leyes de Dios y el ejercicio de la verdadera fe (es decir, la calvinista). Por consiguiente, siguen pensando que la sociedad política fue ordenada por Dios, tratando la tiranía como una forma de herejía, y considerando la legitimidad de la resistencia como deber religioso —deber basado en la promesa de sostener las leyes de Dios— distinto de un derecho moral.

Para completar esta revisión de los fundamentos de la ideología revolucionaria moderna, necesitamos, por consiguiente, responder a otras dos preguntas. Ante todo, hemos de preguntar cuándo transformaron los teóricos protestantes el concepto de un deber religioso de resistir en el concepto moderno y estrictamente político de un derecho moral a la resistencia. A esto se puede contestar prontamente. La teoría moderna por primera vez fue articulada por los hugonotes durante las guerras religiosas francesas en la segunda mitad del siglo XVI.[2] Fue tomada entonces por los calvinistas de los Países Bajos, después de lo cual pasó a Inglaterra y llegó a formar parte importante del trasfondo ideológico de la Revolución inglesa del decenio de 1640. También hemos de preguntar cómo y a qué se debió que esta teoría fuera desarrollada inicialmente en el curso de las guerras religiosas de Francia. Suele invocarse la idea de un conjunto directo de nexos entre las teorías desarrolladas por los calvinistas radicales en Escocia y en Inglaterra durante el decenio de 1550 y las teorías adoptadas por los hugonotes después de la matanza de San Bartolomé, en 1572.[3] Desde luego, puede suponerse que los argumentos de Ponet, Goodman y Knox habrán ejercido influencia directa en Francia durante el decenio de 1570. Pero puede argüirse que esta manera de pensar suele oscurecer el hecho vital de que la posición de los hugonotes al estallar las guerras religiosas era totalmente distinta de la de los calvinistas en Escocia y en Inglaterra pocos años antes. Esto movió

[1] Para estas afirmaciones, véanse pp. 430-431, y *cf.* pp. 422, 446. Para esta versión de la teoría de los derechos políticos de Locke, y para la idea de Locke como esencialmente filósofo calvinista radical, véase especialmente Dunn, 1969, pp. 245-261; 262-264.

[2] No se sabe bien por qué los calvinistas franceses fueron llamados hugonotes, pero el término les fue aplicado por primera vez por sus enemigos de entonces, y se ha utilizado desde aquella fecha. Para algunas especulaciones etimológicas, véase Léonard, 1965-1967, II, p. 113 y nota.

[3] Véase por ejemplo Hudson, 1942, pp. 196-198; Salmon, 1975, p. 6, etc.

a los hugonotes a crear una estrategia política distinta, y a la larga les llevó a articular otra teoría de la resistencia, en cierto modo más radical. Así, para comprender los orígenes y el desarrollo de su ideología, es esencial empezar considerando la naturaleza de la situación en que se encontraron al estallar las guerras civiles en 1562. Una vez establecido este marco, será posible examinar y tratar de explicar la evolución y las características especiales del pensamiento político hugonote. Por consiguiente, este capítulo estará dedicado a considerar los problemas y oportunidades a que se enfrentaron los hugonotes, y en el próximo trataremos de analizar sus verdaderas obras políticas, intentando indicar las formas en que, a la postre, trataron de promover y legitimar la primera revolución en gran escala dentro de un Estado europeo moderno.

Las perspectivas de tolerancia

Durante las primeras etapas de las guerras religiosas, la estrategia básica adoptada por los hugonotes consistió en evitar hasta donde fuera posible toda confrontación directa con el gobierno de Catalina de Médicis. Insistieron en sostener la ficción de que simplemente estaban oponiéndose a los enemigos del gobierno, y continuaron cifrando sus esperanzas en la posibilidad de obtener una medida oficial de tolerancia religiosa como subproducto de los esfuerzos de Catalina por pacificar a los diversos elementos opuestos del reino. Esta estrategia relativamente pasiva fue impuesta por la fuerza a los hugonotes por su falta de toda base poderosa de apoyo popular. En ningún lugar eran ellos muy abundantes, por lo que no podía ni hablarse siquiera de que intentaran —como lo han dicho Ponet, Goodman y Knox— hacer una apelación a "todo el cuerpo de la comunidad" para que se levantara contra el gobierno del Anticristo.[4] Más aún, el apoyo que lograron ganar solió concentrarse en los rincones más remotos de la nación. Efectivamente, se les había prohibido hacer proselitismo en París, y pronto tropezaron con una creciente hostilidad a la nueva religión en todas las zonas del nordeste de Francia (Kingdon, 1956, p. 55). Aun cuando los misioneros bien pre-

[4] Por un relato de la actividad de los hugonotes, enviado al cardenal Farnesio en 1558, diríase que los hugonotes acaso no fueran más de una quincuagésima parte de la población total de Francia en vísperas de las guerras de religión. Romier, 1913-1914, II, p. 250, cita esta cifra, aunque le parece demasiado baja; sin embargo, debemos notar que, según el censo oficial de los hugonotes, efectuado por órdenes de Enrique IV al término de las guerras de religión, en un momento en que (según el análisis de Léonard) sus números habían alcanzado su cúspide, antes de empezar su largo declinar durante todo el siglo XVII, el número total de hugonotes fue calculado en poco más de uno por cada veinte habitantes. Para estas cifras, véase Léonard, 1948, pp. 153, 157.

parados enviados por la compañía de pastores de Ginebra después de 1555 pronto hicieron grandes números de conversos en las ciudades de la llanura central, la mayor parte de los baluartes hugonotes se localizaron en las zonas exteriores del sudeste —en el Languedoc, la Provenza y cerca de la frontera con Suiza— y no en los grandes centros del poder, del norte.

Aunque estas consideraciones virtualmente obligaron a los hugonotes a proceder, al principio, con toda la precaución posible, también era natural que esperaran poder surgir de los crecientes conflictos faccionales con un respiro en las persecuciones y cierta medida de tolerancia oficial a su fe. La razón más obvia de este optimismo era que Catalina de Médicis, la reina madre y poder tras el trono de Carlos IX, puso en claro durante todas las primeras fases de las guerras civiles que ella se encontraba, categóricamente, en favor de una política de tolerancia religiosa. Desde luego, al atribuir estas ideas a Catalina y a su gobierno es necesario establecer una clara distinción entre los periodos anterior y posterior a 1572. Durante el verano de 1572 ocurrió el desplome final de las esperanzas hugonotas cuando Catalina súbitamente abandonó todo intento de conciliación y sancionó el asesinato en masa de los jefes hugonotes en la matanza de San Bartolomé. Desde entonces se ha debatido si este terrible paso fue premeditado, pero parece claro que la intención original de Catalina tan sólo era librarse del portavoz de los jefes hugonotes, el almirante de Coligny (Sutherland, 1973, p. 340). La versión tradicional de que actuó movida por un creciente odio a su influencia sobre el joven rey ha sido recién refutada, pero no cabe duda de que había empezado a temer la creciente fuerza militar así como política de los hugonotes, especialmente después de que empezaron a amenazar sus perpetuos esfuerzos por mantener la paz en el exterior y por contener las luchas faccionales en el interior (*cf.* Sutherland, 1973, pp. 147, 316). La amenaza inmediata, en el verano de 1572, surgió de las exigencias de Coligny de una campaña en apoyo a la creciente oposición —en parte calvinista— al gobierno de los españoles en los Países Bajos (Sutherland, 1973, pp. 263, 276). Este fue el punto en que Catalina evidentemente decidió que había que eliminar a Coligny. Pero la conjuración fracasó, y la bala del asesino, aunque lo hirió, no pudo matarlo. Al parecer, Catalina fue entonces presa del pánico, y llevada por la desesperación ordenó la matanza de todos los jefes hugonotes (Sutherland, 1973, pp. 338, 341). El resultado fue la Noche de San Bartolomé, en que se dio muerte a cerca de dos mil hugonotes en París, y quizás a diez mil más en las provincias (Héritier, 1963, pp. 327-328; *cf.* Erlanger, 1960, pp. 191-193).

Pero antes de esta *volte face*, y durante toda la década de guerra civil que la precedió, Catalina había hecho continuos intentos por alcanzar una medida de tolerancia religiosa para los hugonotes. Para explicar este enfoque

conciliatorio, explicando así lo que hacía racional que los hugonotes pusieran sus esperanzas en el gobierno, necesitamos considerar la delicada posición constitucional en que Catalina se había encontrado desde 1560, cuando su hijo Francisco II había muerto dieciocho meses después de suceder a su marido, Enrique II. El ascenso al trono de su hijo menor, Carlos IX, apenas de 10 años de edad, exigía, naturalmente, que se nombrara un regente. El puesto era abiertamente codiciado por los Guisa, la más poderosa familia católica del país, que virtualmente se había adueñado del gobierno durante el breve reinado del joven Francisco II. Aunque Catalina logró contener esta ambición aceptando ella misma la regencia, encontró su gobierno bajo poderosa presión de seguir la política que los Guisa habían iniciado, y en particular la creciente persecución de los hugonotes (Romier, 1924, pp. 1-11); sin embargo, pronto fue claro que Catalina vería en peligro su autoridad si permitía que se mantuviera semejante política. Un peligro, según descubrió ella a sus expensas en 1560 y nuevamente después de 1572, fue que si los Guisa lograban imponer su exigencia de uniformidad religiosa, ello equivaldría a vencer a sus rivales entre la nobleza hugonota y por tanto, a quedar sin rivales en los asuntos del reino (Sutherland, 1973, pp. 7-10). Pero el principal peligro surgió de las violentas represalias que la intransigencia de los Guisa pronto empezó a provocar. La primera ocurrió en marzo de 1562, después de que el ejército privado del duque de Guisa masacró a una congregación de hugonotes en Vassy. Esto movió inmediatamente al príncipe de Condé a movilizarse en defensa de los hugonotes, desencadenando así la primera de las guerras religiosas (Léonard, 1965-1967, II, p. 129). La misma pauta se repitió en 1567, después de que los Guisa lograron limitar las libertades de los hugonotes en el acuerdo que dio fin a la primera de las guerras civiles. Esto nuevamente llevó a Condé a movilizar sus fuerzas —después de un abortado intento de apoderarse de la persona del rey—, y la lucha continuó casi ininterrumpida con la mayor ferocidad durante los tres años siguientes (Romier, 1924, pp. 320-325).

Como Catalina no tardó en darse cuenta, su mejor esperanza de conservar el poder en medio de estas crisis recurrentes estaba en tratar de otorgar a los hugonotes cierta medida de libertad religiosa, con la esperanza de apaciguar de esta manera la violencia de Condé y de evitar el predominio de los Guisa (Romier, 1924, pp. 110-126). Por consiguiente, ésta fue su política durante todo el decenio de 1560, hecho que explica en gran parte los tonos cautelosos y casi monárquicos adoptados por la mayoría de los escritores hugonotes de la época. Catalina primero trató de lograr que ambos bandos ventilaran sus diferencias en el Coloquio de Poissy en septiembre de 1561, en que alentó a los hugonotes a nombrar un portavoz, aceptó la nominación de Teodoro de Beza e insistió en que se le oyera en las mismas condiciones

que a sus adversarios católicos (Giesendorf, 1949, pp. 129, 135-136). Una vez fracasado este notable paso conciliador, trató Catalina de evitar el inminente conflicto, en enero de 1532, promulgando un Edicto de Tolerancia, en que reconocía el sistema de sínodos y consistorios que habían establecido los hugonotes, y les garantizaba libertad de culto público por doquier, salvo dentro de las ciudades (Lecler, 1960, II, pp. 69-70). Por último, después de la encarnizada lucha de 1567-1570, Catalina hizo un último esfuerzo por promover la misma política, confirmando todas las estipulaciones del Edicto de 1562 y añadiendo el derecho de los hugonotes a tener acceso a todas las escuelas y universidades existentes (Lecler, 1960, II, pp. 86-87).

La segunda razón que ayuda a explicar por qué los hugonotes esperaban conquistar cierta medida oficial de tolerancia durante el decenio de 1560 fue que, desde antes de que estallaran las guerras civiles, gran número de franceses educados se habían convencido de que todo intento por imponer por la fuerza una política de uniformidad religiosa equivaldría a un grave error político y aun moral.

A menudo se ha dicho que hasta los más favorables propagandistas de la libertad religiosa por entonces trataban la política como simplemente *pis aller*. Por ejemplo, Neale observa que la "tolerancia, como la veía tal época, no era un homenaje a los derechos de la conciencia, sino el reconocimiento de que una de las dos fes no era lo bastante poderosa para suprimir a la otra, o que sólo lograría hacerlo al costo de arruinar al Estado" (Neale, 1943, p. 53). Hay mucha verdad en esta afirmación, pero pasa por alto el hecho de que un número creciente de humanistas —en Europa en general, pero especialmente en Francia— ya habían llegado a la conclusión de que no debía imponerse la uniformidad religiosa, y habían pasado a defender esta afirmación en términos que claramente implicaban que debían tomarse en cuenta los derechos de conciencia.

Había dos argumentos distintos en favor de lo que podemos llamar la defensa por principio, y no simplemente *politique* de la libertad religiosa. El primero surgió de la suposición típicamente humanista —clásicamente planteada por Pico della Mirandola— de que debía haber una verdad común y universal subyacente en todas las grandes religiones del mundo (*cf.* Kristeller, 1956, p. 271). La exposición más célebre de este argumento por un humanista francés fue la de Guillaume Postel (1510-1581) en su libro sobre *La Concordia del Mundo*. Postel había empezado por ganarse una brillante reputación como erudito clásico, aun antes de cumplir 30 años, y en 1538 había sido nombrado profesor de griego en lo que después llegó a ser el Collège de France (Bouwsma, 1957, pp. 3, 8). Perdió su puesto en 1542 como resultado de su participación en una intriga de corte, y fue entonces

cuando se dedicó a escribir *La Concordia del Mundo*, que apareció en 1544 (Bouwsma, 1957, p. 9). El libro tiene cuatro partes, la primera de las cuales ofrece probar "que el cristianismo es la verdadera religión", mientras que la segunda pasa a ser "una exposición y refutación de las creencias de los musulmanes" (pp. 1, 136). La sección final está consagrada en gran parte a dar consejos prácticos para la conversión de mahometanos y judíos. Sin embargo las suposiciones subyacentes en Postel son mucho más irénicas y ecuménicas de lo que parece indicar esta disposición. Su fe en la verdad del cristianismo se deriva de que lo considera esencialmente como un conjunto de verdades morales demostrables, no como un conjunto de afirmaciones teológicas dogmáticas, mientras que su confianza en la posibilidad de convertir a los infieles se basa en la suposición, relacionada con la anterior, de que estas verdades se impondrán por sí mismas a todos los hombres racionales en cuanto sepan de ellas.[5] Entonces, se ve llevado a sostener que nunca será necesario forzar las conciencias individuales, y por esta razón ello nunca podrá justificarse. Según lo subraya en la Tercera Parte —la sección más original e importante del libro— la tarea propia del misionero debe consistir en señalar las verdades subyacentes en "la religión y la ley, sostenidas en común por todo el mundo", tratando con un argumento racional de obtener un reconocimiento genuino de estos "cánones comunes" *(communes canones)* subyacentes en las aparentes variedades de la creencia religiosa (pp. 261, 290).

Los argumentos de Postel fueron retomados por buen número de humanistas franceses en vísperas de las guerras de religión. La reafirmación más plena aparece en el escrito intitulado *De los Herejes: si se les Debe Perseguir*, que apareció por primera vez en 1554. Esta obra fue escrita con el nombre de Martin Bellius, pero en realidad fue obra de Sebastián Castalión (1515-1563). Castalión había nacido cerca de Lyons, donde recibió una educación humanística y se convirtió al protestantismo, lo que le llevó, en 1540, a unirse con Calvino en el exilio en Estrasburgo (Buisson, 1892, I, pp. 21, 102). Fue nombrado director del Colegio de Ginebra después del retorno de Calvino a esta ciudad, pero renunció en 1544 después de una disputa con su jefe, y se fue a vivir en la atmósfera de Basilea, más apropiada para los humanistas, donde llegó a ocupar la cátedra de griego en la universidad en 1553 (Buisson, 1892, I, pp. 140, 237, 260). Es evidente que siguió sintiendo la misma desaprobación que experimentara a comienzos del decenio de 1540 hacia la intolerancia religiosa de Calvino, pues su libro sobre la persecución de los herejes básicamente pretendía ser un ataque a su antiguo mentor por haber aceptado la ejecución de Miguel Servet (1511-1553), teólogo español quemado en Ginebra por haber cuestionado la doctrina de la

[5] Sobre este punto, véase Bouwsma, 1957, p. 127 y *cf.* el muy completo estudio del pensamiento de Postel que aparece en Mesnard, 1936, esp. pp. 434-451.

Trinidad (Bainton, 1953b, pp. 21, 207-212). (Uno de los principales objetivos del libro de Beza sobre *Del Castigo a los Herejes*, publicado seis meses después, fue ofrecer una refutación, punto por punto, de los argumentos de Castalión.) El cuerpo principal del texto de Castalión consta de veinte extractos de los escritos de famosos teólogos en defensa de la tolerancia religiosa, pero la importancia de su libro se deriva de los argumentos que él mismo desarrolla en una previa Dedicatoria al duque de Württemberg. Como Postel, empieza con la tesis típicamente humanista de que la esencia del cristianismo consiste en tratar "de vivir en este mundo de manera santa, justa y religiosa, mientras esperamos la llegada del Señor", suposición que le lleva a concluir que todas las disputas doctrinales en realidad no deben afectar la conducta de una vida genuinamente cristiana (p. 122). Procede entonces a argüir que, así como una pieza de oro es aceptable por doquier como moneda, "sea cual fuere la imagen" que lleva, así hay una pieza áurea de religión por doquier aceptable a todos los hombres racionales, subyacente en todas las aparentes divergencias de los distintos credos y sectas (p. 130). La implicación es que, como todo el mundo acepta la moneda básica de la verdadera creencia religiosa, y como esta moneda no puede devaluarse por ninguna diferencia local, así nunca podrá haber justificación para violentar las conciencias individuales.

Las mismas afirmaciones reaparecen en el voluminoso tratado intitulado el *Coloquio de los Siete*, quizá la discusión más emancipada de la libertad religiosa que apareciera en Francia en el curso de las guerras de religión (*cf.* Sabine, 1931). El *Coloquio* fue la última obra de Juan Bodino (1530-1596), el más grande filósofo político francés de la época, y al parecer fue terminada en 1588.[6] Es posible que el texto no se escribiera pensando en su publicación, y tan sólo circuló en forma manuscrita durante la vida de Bodino. El *Coloquio* se desarrolla en Venecia, y empieza con la observación de que ésta es "la única ciudad que ofrece inmunidad y libertad" para tales discusiones (p. 3). El anfitrión es un liberal católico veneciano, Coronaeus, y los demás participantes en los seis diálogos evidentemente pretenden representar toda la gama de la opinión religiosa seria: por turnos se nos presenta a un luterano (Podamicus), un escéptico (Senamus),[7] un partidario de la religión natural (Toralba), un calvinista (Curtius), un judío (Barcassius) y un converso al islamismo (Fagnola). La idea de que todos los hombres

[6] La fecha habitualmente dada es 1593, pero el manuscrito más antiguo, recién redescubierto en la Bibliothèque Mazarine, lleva la fecha de 1588; véase Kuntz, 1975, p. xxxvii y nota. El *Coloquio* permaneció inédito hasta 1857.

[7] Lecler, 1960, II, p. 181, llama sincretista a Senamus, pero a la luz de su aportación a los diálogos tiendo a convenir con la caracterización de "escéptico" que ofrece Kuntz, 1975, p. xxxviii.

de creencias religiosas auténticas sin duda convendrán en las bases fundamentales de su fe es la primera sugestión planteada cuando en el cuarto diálogo se ponen a discutir los argumentos de sus credos rivales. Fagnola plantea el asunto cuando declara que "los judíos y los musulmanes tienen en común casi todo lo correspondiente a la religión", y Toralba poco después empieza a desarrollar la idea, obteniendo considerable acuerdo a su afirmación, característicamente humanista, de que "si la verdadera religión está contenida en el puro culto al Dios eterno, creo yo que la ley de la naturaleza basta para la salvación del hombre" (pp. 213, 225). La misma sugestión reaparece al término del último diálogo, en particular en boca de Senamus, en el punto en que se analizan específicamente los peligros de la intolerancia religiosa. Pide a los demás participantes reconocer que en realidad han convenido en el punto más importante, que es el de que "Dios es el padre de todos los dioses". Esto significa que no hay nada que les impida "aplacar con las plegarias comunes al común Autor y padre de toda la naturaleza, de modo que Él nos conduzca a todos al conocimiento de la verdadera religión" (pp. 465, 466). Esto, a su vez, significa que, en cuanto se reconoce debidamente esta base de acuerdo, ya no habrá ninguna excusa para la persecución o la intolerancia religiosa. Pues "si toda la gente se dejara persuadir" de que "todas aquellas plegarias que salen de un corazón puro son gratas a Dios", entonces "sería posible vivir en cualquier parte del mundo con la misma armonía que quienes viven bajo el emperador de los turcos o los persas" (p. 467).

Además de reiterar las creencias irénicas de Postel, Bodino y Castalión pasan entonces a lanzar un argumento mucho más radical en favor de la libertad religiosa; esto se basa en la suposición no de una unidad subyacente sino, antes bien, de una inevitable incertidumbre en el núcleo de todas nuestras creencias religiosas. Esta es, en realidad, la principal afirmación hecha por Castalión en la Dedicatoria de su libro *De los Herejes*. Empieza por preguntar cuál es el significado de herejía, y responde que lo único que ha podido descubrir "después de una minuciosa investigación", "no es más que esto, que consideramos herejes a aquellos con los que discrepamos" (p. 129). Establece entonces una distinción entre dos formas posibles de discrepancia religiosa. Por una parte, podemos disputar acerca de cuestiones de conducta. Ofrece la analogía de discutir el método apropiado de tratar con los "canallas" que se niegan a "corregir sus vidas". Castalión concede que en este tipo de caso, el hombre en cuestión puede ser castigado con todo un sentido de la justicia, ya que está "grabado y escrito en los corazones de los hombres" que la vida de un canalla es moralmente errónea y digna de castigo (pp. 130-131). Por otra parte, podemos encontrarnos en desacuerdo acerca de cuestiones de dogma religioso. Podemos encontrar, como continua-

mente encuentran los cristianos, que estamos arguyendo acerca del "bautismo, la cena del Señor, la invocación de los Santos, la justificación, el libre albedrío y otras cuestiones oscuras". Afirma entonces que "si estas cuestiones fueran tan obvias y evidentes como que sólo hay un Dios, todos los cristianos convendrían entre ellos en este punto, tan fácilmente como todas las naciones confiesan que Dios es uno" (p. 132). Sin embargo, el hecho es que todas estas cuestiones en todos tiempos han sido temas de violentas disputas. De esto se sigue, concluye, que todas estas discusiones en realidad "tan sólo surgen por ignorancia de la verdad" (p. 132).

La conclusión muy radical, y aun escéptica que Castalión defiende es, por tanto, que todas las persecuciones religiosas están basadas, realmente, en una presuposición de certidumbre acerca de toda una gama de cuestiones sobre las que no puede obtenerse nunca la certidumbre. "Juzgar de doctrina", como él dice, "no es tan sencillo como juzgar de conducta". Dada esta suposición, es natural que de allí siga su defensa de la tolerancia. Le parece que forzar la conciencia de un hombre es un acto maligno de ignorancia, ya que "quien a la ligera condena a otro muestra así, precisamente, que no sabe nada" (p. 133). También lo considera como un pecado ante Dios, quien no puede desear que hagamos una pretensión de certidumbre donde ninguna puede haber. Todo lo que podemos hacer, afirma Castalión, es seguir la palabra de Dios lo mejor que podamos, pero sin obligar a nadie más a seguir exactamente el mismo sendero, recordando, en cambio, las palabras de San Pablo, "el que come no menosprecie al que no come" (p. 132).

Hay cierto barrunto del mismo argumento escéptico en la más grande obra de teoría política de Bodino, los *Seis Libros de una República*, publicados por primera vez en 1576. La insinuación aparece en el punto en que Bodino está analizando los peligros a la seguridad de la república creados por las ideologías subversivas. Primero establece que, a menos que una creencia dada se base "en las demostraciones más claras e indiscutibles", nunca podrá haber esperanzas de asegurar que "las disputas y fuerzas de los argumentos oscurezcan las cosas y las hagan dudosas". Pone en claro después que no ve ninguna base tan indudable para ninguna creencia religiosa. Todas se fundamentan "no tanto en demostraciones o razón, sino tan sólo en la seguridad de la fe". Y esto significa que quienes "tratan, mediante demostración y publicación de libros" de insistir en la aceptación de su propia visión "no sólo están mal de la cabeza sino débiles en los fundamentos y bases de todas las clases de religiones" (p. 535).

A pesar de todo, en los *Seis Libros*, la implicación radical de que este grado de incertidumbre debe generar una actitud de mutua tolerancia no aparece explícitamente afirmada. Tan sólo en el posterior *Coloquio* pasa Bodino a desarrollar el argumento escéptico que Castalión, con mayor auda-

cia, se había atrevido a afirmar —y a publicar— más de treinta años antes. Desde luego, es la figura de Senamus la que Bodino emplea para representar principalmente este punto de vista. Cuando por primera vez se esboza la discusión de las religiones rivales, al comienzo del cuarto diálogo, Senamus declara rotundamente que todos los dirigentes religiosos en todos los tiempos "han tenido tantos conflictos entre sí que ninguno pudo decidir cuál era la verdadera entre todas las religiones" (p. 152). La razón principal, explica más adelante, en la misma discusión, es que aun cuando todos convengan en que "la religión que tiene a Dios por autor es la verdadera religión", ello aún nos deja sin información suficiente para estar seguros de "si Él es el autor de esta o aquella religión" (p. 172). La moraleja de tal incertidumbre es que "como los sacerdotes de todas las religiones están en desacuerdo tan violentamente", la única actitud apropiada debe ser la de tolerancia completa. Es nuestro deber reconocer que siempre "será más seguro reconocer a todas las religiones que escoger a una entre muchas", pues nuestra ignorancia es tal que podemos escoger una que sea falsa y excluir otra "que pueda ser la más verdadera de todas" (pp. 152, 154).

Aunque este argumento es expuesto principalmente por la figura del escéptico, hay un sentido en que toda la tendencia del *Coloquio* es avanzar hacia la aceptación de este punto de vista. Al término de los diálogos, todos los participantes reconocen que ninguno ha logrado persuadir a ninguno de los demás a aceptar alguna de sus creencias distintivas (p. 463). Parecen reconocer que esto sin duda se debe al hecho de que la religión no es un tema apropiado para el argumento discursivo, pues en conclusión se nos dice que "después no volvieron a celebrar otra conversación acerca de religiones, aun cuando cada cual defendió su propia religión con la suprema santidad de su vida" (p. 471). La moraleja que los participantes sacan de este estado de incertidumbre es la misma moral que Senamus empezó señalando. Conceden que como claramente es posible que hombres de inobjetable sinceridad sostengan opiniones religiosas conflictivas, en las cuales nunca podrán tener esperanzas siquiera de convenir, el único curso decente de acción por adoptar será el de completa amplitud de criterio. Se nos dice así que "todo el mundo aprobó" cuando el luterano Podamicus, el menos tolerante de quienes participaron en los diálogos, llevó a su fin la discusión concediendo que siempre podía ser erróneo "imponer la religión" pues nunca puede ser justo que alguien sea "obligado a creer en contra de su voluntad" en cuestiones de fe personal (p. 471).

Una razón más de que fuera racional que los hugonotes pusieran sus esperanzas en obtener cierta medida oficial de tolerancia durante el decenio de 1560 fue que un grupo influyente de católicos moderados para entonces

había llegado a la conclusión de que todo intento de imponer una política de uniformidad religiosa por la fuerza constituiría un grave error táctico, si no moral. Este fue el programa característico del llamado partido de los *politiques,* que sostenía que la uniformidad ya no valía la pena de conservarse, por muy valiosa que fuera en sí misma, si el costo de aplicarla podía ser la destrucción de la comunidad.

La fuerza persuasiva de esta posición llegó a parecer tan obvia, después de estallar las guerras de religión en 1562, que buen número de humanistas, habiendo planteado originalmente el asunto en favor de la tolerancia como un valor positivo moral, empezaron a añadir esta afirmación *politique* a sus propios argumentos. Por ejemplo, ello ocurrió en el caso de Castalión, quien publicó su libro *Consejo a una Francia Desolada,* inmediatamente después de estallar la primera guerra civil en 1562. Castalión no apela a las incertidumbres del argumento religioso como razón para la tolerancia mutua. En cambio, empieza con un ataque imparcial a católicos y hugonotes por sus "falsos remedios", especialmente su "violación de las conciencias" y su decisión de "luchar y matarse entre sí" como medio de zanjar sus diferencias (pp. 19, 24, 27). Llama entonces a ambos bandos para que sigan unidos en la amistad, "y no hagan a otro lo que no quieran que se les haga" (p. 36). Esta posiciónó es defendida no sólo como "mandamiento de Dios" sino también —en el verdadero estilo *politique*— como el único medio de asegurar que nuestras enemistades religiosas no den por resultado la ruina de la comunidad (pp. 36, 75-76).

A pesar de todo, el argumento *politique* fue presentado, básicamente, por quienes no creían en la libertad religiosa como valor moral positivo, sino que tan sólo creían en la lamentable necesidad de concederla como la única alternativa a la lucha civil endémica. Como hemos visto, ésta pronto fue la política del propio gobierno, y al enconarse la crisis de 1560-1562, la posición fue expuesta, brillantemente, por el nuevo canciller, Michel de l'Hôpital (1507-1573), en una serie de discursos ante los Estados Generales. L'Hôpital fue nombrado para ocupar la cancillería en mayo de 1560, y es claro que en este punto aún pensaba en las divisiones religiosas de la nación en términos tradicionales (Lecler, 1960, II, pp. 42-43). Su discurso, pronunciado en la inauguración de los Estados Generales en diciembre de 1560, se centra en la antigua exigencia de "una fe, una ley, un rey" *(une foi, une loi, un roi)* (p. 398). Alega que es "una locura esperar la paz, el reposo y la amistad entre personas de distintas religiones" y pasa a pedir que no se hable más de "luteranos, hugonotes y papistas", y un retorno a una fe unida (pp. 396, 402). Sin embargo, pronto comprendió que pese al valor incuestionable del acuerdo religioso, el precio de tratar de imponerlo estaba volviéndose ruinoso. Esto aparece con mayor claridad en su discurso de apertura

a los representantes de los Parlamentos reunidos en St. Germain en enero de 1562.[8] Empieza con dos afirmaciones indiscutibles: que la uniformidad religiosa siempre es deseable, pero que "los de la nueva religión se han vuelto mucho más audaces" últimamente, hasta el punto de que todo intento por imponer la uniformidad constituirá ahora un grave peligro para la paz civil (p. 442). Procede entonces a introducir dos nuevos principios del mayor significado. Argumenta que aun cuando puede decirse que el gobierno tiene el deber de defender la religión establecida de la comunidad, tiene también el deber más imperioso aún "de mantener al pueblo en la paz y la tranquilidad" (p. 449). Cuando estos dos deberes chocan, él está dispuesto a pensar en separar el destino del reino del de la fe católica, insistiendo en que lo fundamental en cuestión "no es el mantenimiento de la religión, sino el mantenimiento de la patria" (p. 452). Pasa entonces a ofrecer la garantía de que semejante pérdida de unidad no tiene por qué tener efectos catastróficos, ya que la uniformidad religiosa no es, de hecho, esencial para el bienestar de Francia. Cita con aprobación la idea de que "muchos pueden ser ciudadanos sin ser cristianos" e insiste en que debe ser posible que el reino en conjunto "viva en paz con quienes tienen distintas opiniones" aunque sólo fuera porque ya se ha probado, con casos de familias individuales que "los que siguen siendo católicos no dejan de amar y vivir en amistad con quienes adoptan la nueva fe" (pp. 452, 453). Por tanto, su conclusión es que las prioridades tradicionales sencillamente son inaplicables en las circunstancias actuales. La imposición de la uniformidad "puede ser buena en sí misma" pero la "experiencia ha demostrado que es imposible" (p. 450). Tan sólo lleva a comprometer la paz en nombre de la unidad religiosa, mientras que la única verdadera política consiste en abandonar la búsqueda de la unidad, en nombre de la paz.

La solución *politique* de L'Hôpital claramente se impuso a una mayoría de los católicos moderados en víspera de las guerras de religión. Su política fue apoyada por los Estados Generales de 1561, que incluían en sus *cahiers* la exigencia "de que cesen las persecuciones por cuestiones de religión" (Van Dyke, 1913, p. 495). Los mismos argumentos fueron repetidos por buen número de escritores católicos, siendo uno de los más persuasivos el autor anónimo de la *Apología al Edicto del Rey*, defensa de la política de Catalina y de L'Hôpital, que apareció por primera vez en 1563. Pero el escrito *politique* más importante publicado por entonces fue la *Exhortación a los Príncipes*, que apareció desde 1561 y que parece haber influido sobre el propio L'Hôpital en su rápida adaptación desde una posición de conservadurismo reli-

[8] Dufey, editor de las obras completas de L'Hôpital, afirma que este discurso fue pronunciado en agosto de 1561, pero esto es un error. Para detalles correctos, véase Lecler, 1960, II, p. 68 y n.

gioso hasta un punto de vista completamente *politique* (Lecler, 1960, II, p. 69). Recientemente se ha discutido sobre quién fue el autor de la *Exhortación*, pero parece haber pocas dudas de que fue escrita por Estienne Pasquier (1529-1615), un *habitué* de los *salones* humanistas de París así como uno de los escritores teóricos y constitucionales más cultos de la época.[9] Pasquier empieza su *Exhortación* poniendo en claro que se considera un miembro leal de la Iglesia católica, que observa con angustia la continuada proliferación de nuevas religiones y sectas. Inmediatamente añade, con consciente brusquedad, que "no hay absolutamente ningún otro medio" que adoptar en la crisis actual que "permitir las dos Iglesias" de la comunidad, "una romana y la otra protestante" (pp. 46-47). Imagina la furia que esta solución va a provocar, pero insiste en que realmente no hay otro curso que seguir (p. 48). Proscribir a los protestantes no podrá proscribir sus opiniones, y tratar de exterminarlos tan sólo revelará que "no podemos arruinar a los protestantes hoy sin causar también nuestra propia ruina general" (p. 51). Así, la única solución consiste en tolerar a los hugonotes para conservar la comunidad. Pasquier está lejos de considerar que esta política es ideal, pues termina subrayando, nuevamente, que "de ninguna manera es un defensor de los protestantes", y considera la pérdida de la uniformidad religiosa como una calamidad nacional (p. 85). Tan sólo concluye, que como la única alternativa parece ser la guerra civil, la aceptación de un acuerdo *politique* debe parecer a todo el que sepa apreciar el "reposo público" infinitamente el menos grave de los dos males a que se enfrenta el gobierno (p. 85).

A pesar de su evidente buen sentido, estos intentos por evitar el conflicto inminente estaban condenados al fracaso. El gobierno perdió por completo el poder de seguir un curso *politique* después de la violenta renovación de las luchas en 1568, y entonces L'Hôpital se vio obligado a reconocer su derrota y a retirarse de la vida pública (Michaud, 1967, pp. 27-28). A continuación, el gobierno acabó con toda oportunidad de llegar a un acuerdo *politique* después de la matanza de San Bartolomé, que finalmente obligó a los hugonotes a entrar en una directa confrontación revolucionaria con la monarquía Valois. Sin embargo, a mediados del decenio de 1570, la ferocidad misma de estos renovados conflictos empezó a ser considerada por muchos escritores políticos como la señal más clara posible de que en realidad una política de tolerancia era el único curso de acción sensato que pudiera seguir el

[9] La atribución es tradicional, pero tanto Lecler, 1960, II, pp. 49-55 como Caprariis, 1959, pp. 153-158, la han refutado. Sin embargo, un buen argumento en favor de Pasquier ha quedado establecido por Thickett, 1956a; véanse las entradas 50-51, y la discusión en la p. 78. Para un juicioso resumen del debate, véase Beame, 1966, pp. 256-260. Para un estudio de las conexiones de Pasquier con los humanistas franceses, véase Keating, 1941, pp. 54-59.

gobierno. El resultado fue un resurgimiento, con renovado sentido de urgencia, de la sugestión de que semejante política había de ser adoptada inmediatamente como único medio de evitar la ruina total de Francia.

Desde luego, este resurgimiento fue obra, en parte, de los propios hugonotes, muchos de los cuales temían, después de la matanza de 1572, que, a menos que alguien pudiese promover una política de tolerancia, ellos estaban enfrentándose a la aniquilación completa. Un ejemplo de un destacado escritor hugonote que trató de enfrentarse a la crisis sugiriendo un ataque *politique* al gobierno fue Innocent Gentillet (1535-1588), quien dirigió una *Amonestación*, en este sentido, a Enrique III al subir al trono en 1574 (Lecler, 1960, II, p. 104). Otro ejemplo, según ciertas autoridades, nos lo da Philippe du Plessis Mornay, a quien Patry considera como el autor de cierta anónima *Exhortación a la Paz* que apareció en 1574, en que se pedía al gobierno reconocer a los hugonotes, como única alternativa a la continuada anarquía civil.[10]

La renovación de este programa *politique* no fue un simple reflejo, de parte de los hugonotes, pues los mismos argumentos pronto fueron desarrollados nuevamente por buen número de escritores católicos moderados, siendo el más importante Juan Bodino, quien introdujo una súplica, con este carácter, en sus *Seis Libros de una República*, en 1576. Bodino no pretende desdeñar el grande y duradero valor de la uniformidad religiosa. Introduce toda la cuestión de las religiones rivales en una discusión y ejemplo de los peligros de la "sedición y la facción", y comienza reconociendo que nada hace más "por sostener y mantener los Estados y comunidades" que la unidad religiosa, ya que sirve para aportar "el principal fundamento de poder y fuerza" del Estado (pp. 535, 536). Sea lo que fuere lo que Bodino estaba dispuesto a decir y escribir en privado, su doctrina pública siempre tomó la forma de afirmar que no puede tratarse siquiera de aceptar el derecho natural de las religiones minoritarias a ser toleradas. Por lo contrario, insiste en que como todas las "disputas sobre religión" tienden más que nada a causar la "ruina y destrucción de las repúblicas", deben quedar "prohibidas por las leyes más estrictas", de modo que toda religión que "por consenso común es la recibida y aceptada, no vuelva a ser puesta en disputa" (pp. 535, 536). Sin embargo, estos sentimientos van acompañados por una percepción renuente pero absolutamente clara de que, como las religiones rivales representan tan poderosa causa de discordia, siempre se les deberá tolerar cuando no se las pueda suprimir. Bodino cita la situación momentánea en que "el consentimiento y acuerdo de la nobleza y el pueblo en una nueva religión" se han vuelto "tan poderosos y fuertes" que "reprimirlos

[10] Véase Patry, 1933, p. 274, *cf.* también Lecler, 1960, II, pp. 105-106, que se inclina a aceptar esta atribución.

o alterarlos fuera cosa imposible" sin incurrir en "extremo peligro y riesgo para todo el Estado" (p. 382). Bodino no duda de que en semejante situación "los príncipes mejor aconsejados" deben "imitar a los pilotos prudentes, que, cuando no pueden llegar al puerto que anhelaban, dirigen su curso a cualquier otro puerto" (p. 382). Inmediatamente subraya la lección de su símil: "que se debe sufrir toda religión o secta que no pueda suprimirse sin riesgo y destrucción para el Estado" (p. 382).

La primera razón de Bodino para aceptar esta conclusión fue, que aunque pudiera decirse que el gobierno tenía el deber de mantener la unidad de religión, ello no puede alterar el hecho de que "la salud y el bienestar de la comunidad" deben ser "lo principal que respete la ley" (p. 382). Cuando se descubra que el buen orden entra en conflicto con la uniformidad religiosa, el mantenimiento del buen orden deberá recibir siempre la prioridad. El otro argumento, aún más emancipado, que propone —con un espíritu similar al de L'Hôpital— es que todo príncipe debe poder ver que "las guerras emprendidas por cuestiones de religión" —que, según observa, han ocurrido "casi en toda Europa dentro de los últimos cincuenta años"— en realidad no están "fundadas en cuestiones que afecten directamente a su Estado" (p. 535). La implicación es que todas las disputas religiosas deben considerarse, a la postre, como ajenas al asunto esencial del gobierno. El deber del príncipe es desdeñar y evitar hasta donde sea posible todos esos argumentos, separando enteramente el bienestar de su reino del destino de cualquier religión en particular, y asegurando así que nunca sea impelido "a tomar partido, en lugar de ocupar su puesto de juez soberano" (p. 535).

El crecimiento del absolutismo

Aunque los hugonotes continuaran con la esperanza de cierta medida oficial de tolerancia durante el decenio de 1560, al mismo tiempo no pueden dejar de haberse planteado la pregunta que súbitamente adquirió inesperada urgencia en 1572: qué hacer si el gobierno finalmente se volvía contra ellos y abandonaba su política conciliatoria, para tratar de exterminar a la Iglesia calvinista en Francia. El problema principal así planteado era si los hugonotes podrían movilizar una red de aliados lo bastante poderosa para responder con un directo ataque revolucionario a la monarquía Valois. Nunca se pensó en poder lanzar una revolución triunfante tan sólo mediante un llamado a sus un tanto dispersos correligionarios. Siempre fue evidente que necesitarían reunir tantos enemigos del gobierno como les fuese posible, ya fuesen católicos o protestantes. Esta perspectiva enfrentó a los hugonotes con una nueva tarea ideológica excepcionalmente difícil. Puesto que eran una consi-

derable minoría, apenas podrían esperar invocar la teoría calvinista de la revolución, y a la manera de Ponet, Goodman o Knox, exigir que todo el cuerpo de la gente piadosa se levantara contra la congregación de Satanás para establecer la congregación de Cristo. Necesitaban desarrollar una ideología revolucionaria capaz de atraer no sólo a los enemigos de la Iglesia católica, sino también a los diversos grupos de descontentos católicos que estuviesen dispuestos a unirse —o al menos tolerar— a un movimiento general de resistencia al cristianísimo rey de Francia.

Así, adquiere significado vital que la teoría y la práctica que estaba desarrollando la monarquía de los Valois en la primera mitad del siglo XVI ya hubiese sido objeto de hostilidad y desilusión entre importantes sectores de las clases gobernantes de Francia. Debido a esta creciente insatisfacción lograron los hugonotes crear una ideología constitucionalista, no sólo sectaria, de oposición al gobierno. Y, a su vez, debido al difundido atractivo de esta ideología, después de que las matanzas de 1572 finalmente los lanzaron a la rebelión abierta, pudieron obtener apoyo suficiente para lanzar un ataque general a toda la urdimbre del gobierno Valois.

La causa más general de resentimiento entre las clases gobernantes era que el aparato del gobierno estaba menos abierto a la nobleza hereditaria, más centrado en torno a la persona del rey y a la corte. Una indicación de esta corriente, especialmente notable después de las reformas de Enrique II al Consejo en 1547, fue la creciente tendencia de depender de un pequeño grupo de profesionales secretarios de Estado, varios de los cuales —especialmente De Laubespine y Villeroy— también eran funcionarios con las mayores facultades (Sutherland, 1962, pp. 16, 157). Asistían al consejo, seguían a la corte y así estaban unidos con los trece departamentos del gobierno local, y por estos medios (como observa Sutherland) "llegaron a remplazar a los grandes ministros y funcionarios de Estado a quienes habían empezado por servir" (Sutherland, 1962, p. 52). Un hecho similar aún más significativo fue la atrofia de los elementos jurídicos y representativos en la constitución de la misma época. Cierto es que el marco de la constitución medieval, que incluía la autoridad de los Parlamentos y de los Estados Generales, permaneció teóricamente intacto durante la primera mitad del siglo.[11] Sin embargo, no cabe duda de que estos elementos representativos empezaban a ser tratados por el gobierno con creciente desdén. Donde esto resulta más evidente es en el caso de los Estados Generales, que se habían reunido bastante regularmente en el curso del siglo XV para sancionar toda medida adicional de impuestos. Su categoría empezó a quedar en peligro hacia el final de tal

[11] Este punto ha sido grandemente subrayado por Major, quizás en exceso, 1960, esp. p. 141 y en Major, 1962, esp. pp. 113, 124-125. Para una valiosa corrección, véase Salmon, 1975, pp. 62-66.

periodo, cuando la Corona logró establecer la *taille* como impuesto directo, tan sólo por la autoridad del Consejo real. Esto capacitó al gobierno a obtener más y más ingresos sin consentimiento, aumentando tales entradas de un millón y medio de *livres* a comienzos del siglo XVI a cuatro millones al término del reinado de Francisco I y a seis millones en el decenio de 1550: causa importante de resentimiento en sí misma (Doucet, 1948, II, 576-577). La consecuencia fue que los Estados Generales dejaron de ser convocados, y no volvieron a celebrar reunión después de 1484 hasta que la crisis fiscal y constitucional de 1560 obligó al gobierno a resucitarlos (Wolfe, 1972, pp. 118-121). Para entonces, el sentido de humillación de los representantes del tercer Estado era tan agudo que no sólo se atrevieron a indicar en su lista de quejas de 1561 que su autoridad había sido "pisoteada por medio de procedimientos ilegítimos" sino que se negaron a votar en favor de otorgar a la Corona más fondos hasta que quedara en claro su propia posición constitucional (Van Dyke, 1913, p. 493; Major, 1951, pp. 104, 106-108).

Durante el mismo periodo, el gobierno adoptó una actitud igualmente despectiva hacia el Parlamento de París, que nominalmente desempeñaba un papel constitucional clave mediante su derecho de registrar los edictos reales *(le droit d'enregistrement)* y de protestar contra ellos si les parecían jurídicamente inaceptables *(le droit de remonstrance)*. Estos derechos fueron directamente desafiados al subir al trono Francisco I en 1515, cuando el canciller Antoine Duprat simplemente anunció la propuesta política del rey al Parlamento, sin simular siquiera pedir su opinión o aun su consejo (Maugis, 1913-1914, I, p. 548). Cuando Marthonie, el presidente, exigió, en su réplica, que se oyeran sus peticiones, su tradicional petición pronto fue altivamente desdeñada (Maugis, 1913-1914, II, p. 549). El mismo desafío se renovó en 1526, cuando el propio Parlamento se enfrentó a una demanda real de "prohibición de introducir alguna limitación a las ordenanzas o edictos emitidos por el rey" (Maugis, 1913-1914, II, pp. 582-583). Estas tendencias absolutistas llegaron a su clímax después de 1560, siendo canciller L'Hôpital; éste empezó su discurso al Parlamento, en junio de 1561, asegurando a sus miembros que aun cuando el rey los había convocado para que ofrecieran su consejo "sobre los más grandes asuntos de Estado", esto tan sólo les daba el derecho "de dar consejo sobre ciertos asuntos", pero dejando al rey completa autoridad para emitir órdenes "cuando le plazca hacerlo así" (p. 419). Más lejos aún llegó en su discurso al inaugurarse la siguiente sesión en noviembre de 1561, empezando por la máxima de que "una persona debe mandar y todas las demás obedecer", y subrayando que "una forma de jurisdicción sin apelación se atribuye a nuestros reyes" (pp. 9, 14). El presidente de la corte intentó en esta ocasión protestar contra la implicación de que el derecho tradicional de protestar contra los edictos reales "constituyera

alguna desobediencia" o de alguna otra manera "equivaliera a una violación de las leyes" (p. 17). Pero esto sólo movió a L'Hôpital a insistir más categóricamente en su interpretación absolutista de las relaciones apropiadas entre el rey y los funcionarios de la corte. Cuando volvió a presentarse ante ellos, al comenzar la sesión de noviembre de 1563, su discurso tomó la forma de una protesta en que los reconvino por no haber reconocido que "aun si los reyes mandan algo que parezca injusto", sigue siendo el deber de sus principales consejeros "ejercer la modestia y la prudencia en semejante situación y no oponerse directamente a la voluntad del rey" (pp. 85, 87-88). La razón, se sintió ahora capacitado a decir explícitamente, es que nunca puede ser legal "oponerse directamente a la voluntad y las órdenes de los reyes" ya que "son celosos de sus poderes" y por consiguiente hemos de "esperar sufrir una derrota" a sus manos si hacemos presuntuosos intentos por coartarlos en el ejercicio de su autoridad absoluta (p. 88; *cf.* Shennan, 1968, pp. 209, 213).

Desde luego, es cierto que aun cuando las funciones del gobierno estaban concentrándose cada vez más en el rey y sus asesores profesionales, aún quedaban grandes números de puestos judiciales y administrativos que seguían siendo monopolio de la nobleza, y así le daban un medio continuo de tomar parte en los asuntos del gobierno central y local. Pero el método de asignar estos puestos llegó a ser una causa nueva y sumamente poderosa de insatisfacción en la primera mitad del siglo XVI. Durante este periodo, el gobierno empezó por seguir la práctica de rematar toda la gama de estos cargos al mejor postor, tratándolos simplemente como nuevas fuentes de ingresos y multiplicando continuamente sus números para aumentar su botín.[12] El sistema llegó a ser de "venalidad total" *(venalité au bout)* durante el reinado de Francisco I (Wolfe, 1972, pp. 101-102, 129-131). Por ejemplo, en el Parlamento de Tolosa, el número de oficios se triplicó, con creces, durante este periodo, aumentando de veinticuatro en 1515 a ochenta y tres a mediados del siglo, periodo durante el cual todo cargo se puso a la venta (Mousnier, 1945, pp. 27-28; Romier, 1922, II, p. 16). Más aún, durante el reinado siguiente el abuso aumentó de manera súbita y espectacular, cuando se introdujo el sistema de aportar un segundo nombramiento *(l'alternatif)* en el caso de virtualmente cada posición fiscal del gobierno (Wolfe, 1972, pp. 131-132; *cf.* Romier, 1922, II, p. 20).

Este sistema fue instituido en una época en que los nobles se consideraban mal provistos para enfrentarse al gasto adicional que ello entrañaba. A partir de 1520, la mayor parte de la nobleza empezó a sufrir un declinar en su ingreso real, y se ha calculado que para mediados del siglo ocho de cada

[12] Véase Mousnier, 1945, pp 20-21 y *cf.* Doucet, 1948, I, pp. 410-411.

diez familias nobles habían perdido parte de su propiedad o se habían endeudado gravemente (Bitton, 1969, p. 2). Un relato revelador de su situación fue escrito por el noble hugonote François de la Noue (1531-1591) en sus *Discursos Políticos y Militares*, que compuso en prisión a comienzos de la década de 1580 (Hauser, 1892, pp. 139-147; Sutcliffe, 1967, pp. x, xv). La Noue dedica su octavo discurso a "la pobreza de la nobleza", y la considera como clase arruinada, no sólo por condiciones económicas adversas sino también por su despilfarro en "gastos vanos" (p. 195). Denuncia lo costoso de sus atuendos, su "vehemente pasión" por los nuevos edificios, la profusión de sus muebles y su ostentosa hospitalidad (pp. 191-195, 198-200). Y añade que todos estos despilfarros se efectúan en época peligrosa, pues aunque reconoce que "sus padres acaso no tengan siquiera la mitad de sus ingresos", estima que todos sus costos se han cuadruplicado en el mismo periodo (p. 201; *cf.* Hauser, 1892, pp. 167-170).

El hehco de que los nobles estuvieran encontrando —o al menos, persuadiéndose a sí mismos—[13] que para mediados del siglo XVI sus ingresos ya no estaban a la altura de su categoría, hizo que la sistemática venta de cargos del gobierno fuese causa particularmente poderosa de hostilidad. Como lo pone en claro La Noue, los nobles desde luego estaban resentidos por los aumentos exorbitantes que resultaban del ingreso al servicio real. Pero aún más les preocupaba la amenaza a su posición, inherente a la creación de una *noblesse de robe*, creciente ejército de mercaderes y otros ricos plebeyos que empezaban a aprovechar su riqueza para adquirir cargos que les dieran patentes de nobleza, desplazando así a los tradicionales ocupantes de los cargos y diluyendo las filas de la aristocracia con el fenómeno del *bourgeois gentilhomme* (Romier, 1922, II, pp. 21-23; Salmon, 1975, pp. 42-43, 96-98, 109-110). A mediados del siglo XVI, este hecho fue denunciado con creciente vehemencia por buen número de conocidos moralistas. Montaigne y Rabelais cubren de ludibrio a los venales arribistas, mientras que escritores como Noël du Fail (*c.* 1520-1591) y Guillaume Des Auletz (1529-1581), considerándose portavoces de la aristocracia tradicional, empezaron a producir una forma nostálgica de crítica social en que se satirizaban implacablemente las aspiraciones de los señores *parvenus*. Los *Súbditos Rústicos*, de Du Fail, 1547, constituyen una lamentación a "la muerte de todas las buenas costumbres" con la creciente corrupción de las relaciones sociales (p. 16). La misma nota suena en la *Arenga al Pueblo Francés contra la Rebelión*, que fue publicada

[13] La posibilidad de autoengaño ha sido implicada por Braudel, quien afirma que parte de los ingresos obtenidos por las tierras de la nobleza aumentaron durante este periodo. Véase Braudel, 1972-1973, I, pp. 525-527. Pero para un estudio local que ofrece un cuadro mucho más pesimista —más en armonía con las percepciones de la época— véase Le Roy Ladurie, 1967, pp. 293-300.

anónimamente por Des Auletz en 1560 (Young, 1961, pp. 158-159). Esta obra incluye un ataque a los "hombres de baja condición que reciben los honores debidos a hombres de gran nobleza", y pasa después a argüir que ninguno de estos *arrivistes* "tiene una idea de cómo comportarse para sostener sus reputaciones" (Young, 1961, p. 169). Cuando los representantes de la nobleza presentaron sus *cahiers de doléances* a los Estados Generales de 1560, repitieron las mismas quejas. Los representantes de Tolosa denunciaron los "números infinitos" de funcionarios corrompidos que habían surgido en el reinado anterior, que "no tenían nada al empezar" y ahora eran poseedores de "grandes bienes, señorías y mansiones" (Mousnier, 1945, p. 55). La culminación de esta crítica fue un fracasado intento hecho por los representantes de la nobleza, por asegurar, primero en 1560 y después en la reunión de los Estados Generales en 1576, que se reservara parte del patrocinio del gobierno a quienes ya eran de noble cuna (Mousnier, 1945, p. 58).

Esta hostilidad hacia el gobierno fue exacerbada por la conducta de sus numerosos defensores. Durante la primera mitad del siglo XVI, un importante grupo de filósofos políticos "legistas" empezó a argumentar, en estilo cada vez más agresivo, que la concentración de autoridad en el rey, y la atrofia de todo freno constitucional a su capricho debían ser considerados como interpretaciones legítimas de la constitución fundamental de Francia (Church, 1941, pp. 42-43). El desarrollo de esta ideología poderosamente monarquista puede remontarse hasta el reinado de Luis XII, cuando Jean Ferrault escribió y dedicó al rey su enumeración de los *Veinte Privilegios Especiales del Cristianísimo Rey de Francia,* obra que trataba de asignar facultades casi ilimitadas a la monarquía francesa (Poujol, 1958, pp. 15-17). Cierto es que el escrito de Ferrault era un tanto insólito, ya que la mayoría de los escritores legistas de la primera parte del siglo estaban ansiosos por conservar algunos elementos de una versión más tradicional y por tanto más constitucionalista de la autoridad del rey.[14] Este compromiso se refleja, por ejemplo, en el *Catálogo de la Gloria del Mundo,* importante revisión de argumentos legistas, obra de Barthélemy de Chasseneuz (1480-1541) que fue publicada por primera vez en 1529 (Franklin, 1973, p. 6). Sin embargo, cuando llegamos a la última década del reinado de Francisco I, encontramos un estilo nuevo y más absolutista de pensamiento jurídico y político, que

[14] Por tanto, resulta un poco exagerado decir que en el ámbito de la teoría "la monarquía absoluta ya estaba constituida" al ascender Francisco I al trono en 1515. Para este juicio, véase Mesnard, 1936, p. 490, y *cf.* Poujol, 1958, p. 25. Como lo ha subrayado Franklin, la mayoría de los legistas de principios del siglo XVI aún estaban interesados en mantener "un precario equilibrio entre las ideas monarquistas y las constitucionalistas". Véase Franklin, 1973, p. 6, y *cf.* Church, 1941, p. 74 *ss.*, y Kelley, 1970, p. 105.

empezaba a predominar sobre los elementos sobrevivientes del pensamiento constitucionalista (Church, 1941, p. 45). Encontramos el principal ejemplo de este desarrollo en la obra de Charles Du Moulin (1500-1566), acaso el más grande filósofo jurídico de la época. Sus *Comentarios a las Costumbres de París*, que empezaron a aparecer en 1539, estaban inspirados, por completo, como lo ha notado Church, "por ideas de una omnipotente autoridad real", y se dice que ejercieron influencia directa al moldear la monarquía del *ancien régime* (Church, 1941, pp. 180-181). La misma corriente se manifiesta también en los escritos legistas más convencionales del mismo periodo, siendo el más importante la obra de Charles de Grassaille, quien produjo un análisis marcadamente absolutista de *El Espejo de Francia*, en 1538.[15] Por último, la corriente hacia una teoría de la supremacía real virtualmente ilimitada llegó a ser más marcada aún durante el reinado de Enrique II. Esto puede verse en los escritos de figuras menores como Guillaume de La Perrière, cuyo *Espejo de Política* apareció en 1555, y de Étienne de Bourg, quien publicó un tratado en 1550 con el revelador título de *El Dominio del Cristianísimo Rey de Francia sobre la Suprema Corte del Parlamento de París* (Allen, 1957, p. 284; Church, 1941, pp. 340, 343). El mismo desarrollo también se reflejó en los escritos de Pierre Rebuffi, el más destacado legista de su generación. Su *Comentario sobre las Constituciones y Ordenanzas Reales*, que apareció por primera vez en 1549, nos ofrece la mejor ilustración de hasta qué punto, a mediados del siglo XVI, aun los más ortodoxos teóricos de la constitución francesa empezaban a escribir en un estilo casi inflexiblemente absolutista (Franklin, 1973, pp. 16-17).

Como mejor podemos medir las etapas y el grado de esta derivación hacia el absolutismo es comparando estos tratados con la *Monarquía de Francia*, versión célebre y mucho más moderada de la constitución francesa, escrita en 1515 y publicada por primera vez cuatro años después (Poujol, 1961, pp. 91-92). Esta fue obra de Claude de Seyssel, que había servido al Parlamento de París y después se había elevado hasta llegar a ser miembro del Gran Consejo instituido por Luis XII (Hexter, 1973, p. 214). Desde luego, Seyssel no deja de subrayar la grandeza e importancia del rey de Francia, a quien considera como directamente ordenado por Dios y absolutamente dentro de la esfera apropiada de sus jurisdicciones; pero no menos le interesa subrayar que toda tendencia al absolutismo en Francia será perpetuamente contenida por una serie de "frenos" *(freins)* a la autoridad del rey, siendo tales frenos *la police, la religion* y *la justice* (p. 113). La más compleja y constitucionalmente significativa de éstas es *la police*, concepto

[15] Véase Franklin 1973, p. 7, nota. Para los otros predecesores legistas, menos importantes, de Du Moulin, incluso Angleberme, Bohier, Lemair de Belges y Tiraqueau, véase Kelley, 1970, esp. pp. 185-195.

del que puede decirse que abarca tres elementos (Gallet, 1944, pp. 11-16). El rey queda limitado, ante todo, por dos leyes fundamentales "que ni aun los príncipes pueden cambiar" (p. 119). Una de ellas, citada al principio de la discusión, estipula que "el dominio y patrimonio real no puede ser alienado sin absoluta necesidad" (p. 119). La otra, mencionada por separado al comienzo de la descripción que hace Seyssel de las peculiaridades de la monarquía francesa, es el requerimiento de la Ley Sálica, de que "el reino debe seguir la sucesión varonil, sin caer nunca en la línea femenina" (p. 112). El segundo elemento de *la police* equivale, en efecto, a contener el poder del rey por la autoridad consuetudinaria y particularmente por un concepto de "el buen orden y armonía que existen entre todas las clases de hombres en el reino" (p. 127). Una estructura piramidal de la sociedad ha surgido a lo largo de los siglos, que sirve para asignar a cada estrato de la sociedad su lugar apropiado, con sus acompañantes derechos y obligaciones (pp. 121-124). El rey tiene el deber de no oprimir ni alterar ningún aspecto de esta ya establecida jerarquía social, y de asegurar que cada quien reciba lo que se le debe de acuerdo con el lugar que ocupa en ella. Por último, se dice que el rey es contenido por la obligación de recibir consejo, tercer elemento de *la police*. La importancia de solicitar consejo sabio, y de seguirlo, queda particularmente subrayada al comienzo de la *Segunda Parte*, donde Seyssel analiza "las cosas necesarias para la conservación y aumento de la monarquía francesa" (p. 129). Como el monarca "nunca debe hacer algo súbitamente o con voluntad desordenada", es vital que "en todas sus acciones, especialmente las que conciernen a la comunidad, debe seguir los buenos consejos", lo cual es absolutamente esencial para el buen desempeño de los asuntos (p. 133).

Si pasamos de Seyssel a los legistas posteriores, encontraremos una gradual pero creciente erosión de la idea de que *la police* constituye un freno a la autoridad absoluta del rey. Desde luego, este desarrollo no es súbito, ni estaba completo (lejos de ellos) a mediados del siglo XVI. Los más absolutos de los legistas continuaban apoyando la idea de que el rey se encuentra ante el freno de las leyes fundamentales. Esto puede decirse aun de Du Moulin, el más sistemático defensor de la supremacía real. En la primera parte de sus *Comentarios*, aun reconoce que las tierras del rey de Francia "no son alienables ni aun por el propio príncipe" (p. 79, col. 1). Y parece apoyar la afirmación de Ferrault según la cual "la ley de Francia establecida en la época de Pharamond" incuestionablemente establece que "nunca podrá ascender una mujer al trono de Francia".[16] De manera similar, aún existía un claro sentido de que el rey había de encontrar el freno de los derechos

[16] Véase la reimpresión de la obra de Ferrault sobre *Las Leyes y Privilegios del*

consuetudinarios de sus súbditos. Esto es particularmente evidente en Chasseneuz y La Perrière, los cuales hacen hincapié considerable —en un estilo tan de humanistas como de legistas— en la idea de la comunidad como un todo armoniosamente ordenado.[17]

Las mismas afirmaciones recurren en los más ortodoxos de los legistas posteriores, por ejemplo, en Rebuffi, quien continúa insistiendo vehementemente, en sus discusiones del concepto de derecho, que "nunca deberá ser puesto en vigor contra las costumbres de los habitantes" y siempre deberá ser "conveniente al tiempo y al lugar" así como afín "a las costumbres prevalecientes en el país" (p. 9).

No obstante, hay dos puntos cruciales en que el freno de *la police* es gradualmente relajado por estos posteriores legistas. Ante todo, avanzan decididamente hacia una negación de la necesidad de pedir consejo (Church, 1941, p. 60). Esto ya es evidente en Chasseneuz, cuya discusión de la máxima de que "el rey de Francia es emperador en su propio reino" le mueve a hacer nuevo hincapié en hasta qué punto el rey está por encima y aparte de sus súbditos en todo respecto (Sección V, fo. 26a; *cf.* fos. 26b, 32b).[18] Para cuando llegamos a Rebuffi, que escribió veinte años después, virtualmente ha desaparecido el freno del consejo. Aún cree que "las leyes se concluyen de la manera más satisfactoria" cuando son "enviadas a los tribunales superiores antes de promulgarse" (pp. 7, 9). Pero ya no piensa que el rey de Francia esté limitado por ninguna obligación formal de buscar consejo jurídico o político.

Observa que aunque solía ocurrir que "hubiese consultas con los más altos tribunales de Francia antes de aprobar las leyes", esta convención parece haber caído en desuso. Y acepta que el derecho real de promulgar leyes sin tomar consejo es ahora indiscutible, ya que "las ordenanzas del rey en este reino tienen fuerza de ley" y el rey por tanto "puede abrogar las leyes y

Rey de Francia, en el segundo volumen de las *Obras* de Du Moulin, y para esta cita véase el vol. II, p. 549, col. 2.

[17] Toda la organización del *Catálogo* de Chasseneuz se basa en esta suposición, empezando con el príncipe como "cabeza" del cuerpo político (Sección V) y procediendo por toda la jerarquía de "miembros", que incluye a los dignatarios feudales (VI), los funcionarios legalmente nombrados (VII), la nobleza (VIII), el ejército (IX), los sabios (X) y las clases bajas (XI). Hasta puede argumentarse, en el caso de La Perrière, que sus escritos han sido erróneamente clasificados (por ejemplo, por Church, 1941, p. 44), al considerarlos como obra de un legista. Aun cuando su versión de la monarquía es similar, es presentada completamente a la manera humanista, y no legista, con copiosas citas de Patrizi, Pontano, Moro y aun Maquiavelo, así como de Platón y Aristóteles. (Según Cardascia, 1943, p. 130, las citas de Maquiavelo tomadas por La Perrière son las primeras que aparecen en obras de un escritor francés.) Para La Perrière como cabeza del cuerpo político, véase sig. G, 1a.

[18] La foliación del *Catálogo* comienza de nuevo en cada sección separada.

permitir costumbres contrarias a la ley "tan sólo por virtud de su propia autoridad" (p. 34).

El otro punto en que los legistas relajaron el freno de *la police* fue al cuestionar la básica suposición de Seyssel de que la comunidad había de ser considerada como un todo armoniosamente ordenado. Aun cuando esta actitud sobrevivió, también hubo una tendencia contraria y creciente a enfocar la persona del monarca, tratándole menos como cabeza de una jerarquía feudal y más como un soberano absoluto sobre todos sus súbditos. Esto fue, en parte, resultado de aplicar el concepto del derecho romano de *Imperium*, en un directo estilo neobartolista, al elucidar las prerrogativas del rey de Francia. Pero también fue producto de una tendencia nueva y más humanista a enfocar las formas en que los reyes de Francia habían edificado su supremacía absoluta, con el tiempo, mediante la adquisición gradual de más y más "marcas" de soberanía (Kelley, 1970, pp. 198-199). Se consideró que la principal de estas "marcas" era el derecho de nombrar a los magistrados superiores, seguido por el derecho de declarar la guerra y la paz, el derecho de oír apelaciones y otorgar perdones, y una larga lista de menores *iura regalia* que se extendía, en el heroico cálculo de Chasseneuz, a no menos de doscientos ocho puntos (Kelley, 1970, pp. 198-199).

Este desarrollo recibió una confirmación magisterial con la publicación, en 1539, de la primera parte de los *Comentarios a las Costumbres de París*, de Du Moulin, que incluían un ataque sistemático a la visión feudal de la sociedad francesa como un todo estratificado y armoniosamente ordenado.[19] El punto de partida de Du Moulin en este intento por elevar los poderes absolutos de la Corona fue técnico: empieza sus *Comentarios* considerando y exponiendo las "fútiles conjeturas" de quienes han tratado de ubicar "la invención y los orígenes de los feudos en el derecho romano" (p. 3, col. 1). Esto le lleva a denunciar —no sin cierto deleite— a los jurisconsultos humanistas a quienes más profesa admirar, incluso Budé, Zasius y Cujas, todos los cuales habían tratado de establecer que el concepto de vasallaje, y por tanto la noción de que un feudo entraña una obligación de servicio personal, se habían originado en la relación de *patronus-cliens* de la Roma imperial (p. 6, col. 2). Du Moulin responde indicando que "no hay una sola palabra en todo el código del derecho romano" acerca de la idea de que "clientaje pueda equipararse con vasallaje" (p. 3, col. 2). Desde luego, se habla mucho acerca de la propia relación *patronus-cliens*, pero el patrón "nunca es llamado señor" *(dominus)*, ni sus clientes "son nunca llamados vasallos" *(servi)* (p. 5, col. 1). Así, Du Moulin concluye que la

[19] Por tanto, es un error bastante grave clasificar a Du Moulin (como por ejemplo lo ha hecho Allen) como uno de los teorizantes opuestos a la monarquía Valois. Véase Allen, 1957, pp. 385-386.

idea de feudo como base de un sistema social no es un invento romano, sino "un invento del antiguo reino franco" a finales del siglo VI, siendo éste el verdadero origen de los feudos, y no habiendo posibilidad de encontrarles ninguna fuente anterior (p. 3, col. 1; p. 5, col. 1).

Este análisis dio a Du Moulin la base para hacer un ataque que hizo época a la estructura piramidal de los derechos jurídicos y obligaciones características del feudalismo. Ha establecido, según afirma, que esta forma de organización social es totalmente ajena al derecho romano; pero también supone que el derecho romano sí aporta la base jurídica para la constitución fundamental de Francia, que él aún tiende a tratar en un estilo neobartolista como continuación directa del antiguo *Imperium* de Roma (Gilmore, 1941, p. 63). De allí se sigue que el sistema de vasallaje y derechos señoriales aún prevaleciente en Francia tiene que ser una usurpación tardía, consuetudinaria e ilegal del *Imperium* absoluto, original y legítimamente poseído por la monarquía francesa. Así, Du Moulin pasa directamente del análisis técnico jurídico a las conclusiones políticas absolutistas. Esta implicación de su argumento se hace evidente por vez primera en su larga glosa del concepto de feudo. Según insiste, debemos entender esto en el sentido de que simplemente se refiere a una forma de posesión de tierra, y no suponer que incluye "algunos derechos de servicio personal de los vasallos", siendo la razón básica que ninguna forma legalizada de sujeción personal puede deberse a nadie salvo al rey (p. 69, col. 1). Más adelante confirma esta interpretación en su glosa del juramento feudal, en que afirma que todas las jurisdicciones señoriales se mantienen, técnicamente, como delegaciones de la autoridad del rey, y no como derechos independientes, pues "debe subrayarse que en toda parte de este reino el rey es la fuente de toda justicia, manteniendo todas las jurisdicciones, y disfrutando de pleno *Imperium*" (p. 128, col. 1). Las mismas conclusiones absolutistas se sacan de la versión que sigue de las relaciones del rey con sus súbditos. El argumento de Du Moulin es que, como el rey disfruta de completo dominio sobre "todos los señores temporales, sean seculares o eclesiásticos", cada quien debe ocupar la misma posición en relación con la Corona: cada quien debe ser, por igual, un súbdito *(subditus)*, ya que todo el mundo debe ser igual en su dependencia de la autoridad absoluta del rey "para el ejercicio de sus jurisdicciones y señoríos" (p. 128, col. 1; *cf.* p. 133, col. 1; véase también Church, 1941, p. 187).

Toda relación del proceso que sirvió para crear y legitimar el régimen de una monarquía absolutista en Francia ha de encontrar un lugar importante para la crítica de las relaciones feudales inaugurada por la gran obra de Du Moulin.[20] Pues no cabe duda del significado ideológico del seminal ataque

[20] Parece una flaqueza del notable intento hecho por Anderson por seguir los *Lineages of the Absolutist State* el no haber encontrado espacio para analizar el papel de

de Du Moulin a la tesis "romanista" acerca de los orígenes de la sociedad feudal. Se desarrolló en una nueva ortodoxia dentro de su propio tiempo, reiterada y extendida por René Choppin, Louis le Caron y muchos otros legistas partidarios de una monarquía absoluta (Kelley, 1970, p. 193). Todos estos escritores cuestionan decisivamente la imagen de una sociedad como jerarquía estratificada, imagen que había sobrevivido, como hemos visto, hasta en los escritos de los propios legistas en la primera parte del siglo. La nueva estructura que, en consecuencia, empieza a surgir es reconociblemente la de un temprano absolutismo moderno: la pirámide feudal de derechos y obligaciones jurídicos queda desmantelada, el rey es señalado como poseedor de completo *Imperium*, y a todos los demás miembros de la sociedad se les asigna una condición jurídica indiferenciada como súbditos.

El desarrollo de esta teoría no sólo sirvió para relajar el freno de *la police*, mencionado por Seyssel, sino que al mismo tiempo tendió a poner en duda las otras dos riendas que había tratado de colocar a los poderes de la monarquía francesa. Éstas habían quedado relacionadas, en el análisis de Seyssel, con la suposición básica de que "el verdadero oficio del príncipe" —del que se dice que es "enviado por la Providencia divina para ejecutar esta grande y honorable carga"— es el de actuar como juez nombrado por Dios mismo para asegurar que Su voluntad se hiciera debidamente en el mundo (p. 150). Esto significa que los principios de justicia, y no la simple voluntad del rey, habrán de formar la base de las leyes en toda comunidad bien ordenada (p. 117). Así, se nos dice que un segundo freno a la autoridad absoluta del rey queda constituido por *la justice* (p. 117). Esta imagen tradicional del rey como reflejo de la justicia de Dios también significa que, como medio de asegurar que las ordenanzas reales encarnen debidamente los principios de justicia, el propio rey debe gobernarse absolutamente según las leyes de Dios. Así, se nos dice que un freno final al absolutismo está constituido por *la religion*, freno que Seyssel menciona el primero y considera como el más fundamental de todos (p. 115).

De acuerdo con Seyssel, estas nuevas limitaciones llevan consigo dos implicaciones prácticas acerca de la conducta apropiada del gobierno de Francia. Como nos dice que el concepto de *la justice* forma el fundamento de la comunidad, de allí se sigue que debe haber un lugar esencial en la constitución francesa para los tribunales de justicia y especialmente para el Parlamento de París, tribunal supremo de la nación. Si el reino hace justicia a sus súbditos por medio de sus ordenanzas, se arriesgará a encontrarlas desafiadas o aun rechazadas por los Parlamentos, "que han sido principalmente establecidos para contener el poder absoluto que los reyes de otra

estas ideologías antifeudales en la formación del absolutismo moderno (*cf.* Anderson, 1974, pp. 85-112).

manera podrían tratar de ejercer" (p. 117). La otra implicación es que, como es vital para la administración de justicia que el Parlamento deba llamar a cuentas al rey, es menester que "los funcionarios encargados de administrar la justicia sean perpetuos, de modo que esté fuera del poder del rey mismo el deponerlos" (p. 118). Si son nombrados por capricho del rey, se verán frustrados en su tarea más importante, la de asegurar que las ordenanzas del rey estén en armonía con los dictados de la justicia natural. De allí se sigue, dice Seyssel, que "para sostener el ejercicio de la justicia con plena seguridad", habrán de ser "soberanos" dentro de su propia esfera (p. 118).

Si pasamos del análisis de Seyssel al de los legistas posteriores, volveremos a encontrar un intento deliberado y creciente por aflojar estos frenos de *la religion* y *la justice*. Desde luego es cierto, como antes, que este proceso no fue ni súbito ni completo. Los legistas posteriores continúan compartiendo la imagen subyacente del rey como juez, y en particular como espejo de la justicia de Dios en el mundo. Du Moulin todavía insiste, al analizar el concepto de lealtad en la primera parte de sus *Comentarios,* en que la manera adecuada de considerar la majestad del rey es verlo como "una ley viviente", y "una especie de dios corpóreo dentro de su reino", que dispensa los juicios de Dios mismo (p. 247, col. 1). Y aun Rebuffi, escribiendo diez años después,[21] empieza su glosa del concepto de ley subrayando la misma relación entre la ley y el rey, citando el pronunciamiento del propio Dios en los Proverbios de que "por mí reinan los reyes" y añadiendo que nuestros soberanos deben ser considerados como representantes de Dios, a quienes Él ha ordenado "mantener sus justas leyes y ordenanzas" en el mundo (p. 6).

A pesar de todo, hay dos puntos decisivos en que estos legistas posteriores empiezan a socavar los frenos de *la religion* y *la justice*. Ante todo, arguyen que aun cuando el Parlamento de París indudablemente tiene el derecho de constreñir las acciones injustas de un súbdito contra otro, no tiene tal derecho para interferir en el comportamiento judicial del rey (Church, 1941, p. 71). Los comienzos de este cambio ya son evidentes en Chasseneuz, quien dedica la Parte VII de su *Catálogo* a analizar la estructura y autoridad del Parlamento. Aún nos hace un alto relato de su dignidad, comparándolo con el del Senado de la antigua Roma, e insistiendo en que "el rey, fuera de su poder ordinario, es incapaz de rescindir ninguno de sus hechos" (Sección VII, fo. 6b). Empero, como arguye de manera muy semejante a como después argüiría Jacobo I contra Sir Edward Coke, los poderes del rey son "dobles" —es decir son a la vez "ordinarios" y "absolutos"— nos quedamos con un claro sentido de que, aun si las facultades ordinarias del rey no bastan para desafiar al Parlamento, siempre se puede invocar su autoridad absoluta para pasar por encima de los juicios de éste (Church, 1941, p. 64;

[21] Así también La Perrière, escribiendo más tarde aún; véase sig. Gg. 1b-2b.

Franklin, 1973, pp. 12-14). La misma línea de pensamiento es llevada mucho más allá por Du Moulin, quien la trata como corolario de su afirmación de que todos los oficios toman la forma de delegaciones del supremo *Imperium* del rey. De allí se sigue que la idea de un tribunal capaz de contener los poderes del rey mismo es una imposibilidad jurídica. El argumento es presentado en la extensa glosa del concepto de feudo, en la primera parte de los *Comentarios*. Du Moulin empieza con el axioma de que "la autoridad de constituir magistrados ha de contarse entre los derechos supremos del rey" (p. 79, col. 2). Esto significa que los jueces "no pueden ser poseedores independientes de sus jurisdicciones", ya que "tan sólo las administran en nombre del rey" (p. 80, col. 1). Así, nos dice que la categoría del Parlamento de París no es distinta de la de cualquier otro tribunal: los oficiales poseen *jurisdictio* pero no *Imperium*; reciben su autoridad como *concessio* del rey; y así, permanecen "en dependencia" de la autoridad del rey (p. 80, col. 1; pp. 97, col. 2 a 98, col. 1). Para cuando llegamos al *Comentario* de Rebuffi, escrito casi una década después, esta nueva relación entre el rey y los Parlamentos es sencillamente registrada como un hecho de la constitución de Francia. Nota Rebuffi que "en un tiempo los tribunales superiores llegaron a controlar a los propios reyes", mas añade que hoy día los reyes "no les obedecen, ya no se dejan gobernar por su consejo" (p. 21). La pérdida de categoría e independencia que esto ha causado queda confirmada después, cuando Rebuffi pasa a analizar el papel de las súplicas al rey (pp. 286-306). En este punto, concluye que hoy es "bien conocido de todos" que "no es legal que los Parlamentos hagan apelaciones, sino tan sólo que supliquen a su príncipe" (p. 286).

Por último, este concepto de que los parlamentos dependen del rey queda confirmado por el rechazo de la sugestión de Seyssel de que los funcionarios de los tribunales deben ser irremovibles de sus posiciones aun por el rey mismo (Church, 1941, pp. 51-52). Esta nueva implicación es llevada más adelante por Du Moulin en la primera parte de sus *Comentarios*. Reconoce que otorgar tal derecho a los funcionarios sería concederles no sólo *jurisdictio* sino también *Imperium* (p. 79, col. 1). Pero como ya ha establecido que en Francia sólo el rey posee *Imperium*, mientras que "todos los derechos que cualquier otro tenga en un oficio tan sólo le han sido donados y seguidos por nuestro supremo rey", de allí concluye que todo otorgamiento de jurisdicción siempre podrá ser revocado (p. 78, col. 1). Esto queda después confirmado en la glosa del juramento de homenaje al rey (pp. 126-130). Como el soberano "es la fuente de todo grado y tipo de jurisdicción", siempre estará abierto a él pedir que los derechos de todo cargo vuelvan "a la Corona de la que emanaron" (p. 128, col. 2). Este argumento es apoyado por una apelación a la célebre disputa entre Azo y Lothair. Du Moulin

resucita la afirmación —que, en consecuencia, empezó a recobrar su anterior ascendiente— de que "en relación con el reino de Francia, la opinión de Lothair es absolutamente correcta" al subrayar que "todo derecho, dominio y posesión reside tan sólo en el príncipe" (p. 79, col. 2). Así queda totalmente invertido el ideal de Seyssel, de una constitución mixta con una judicatura independiente. La última palabra de Du Moulin es que "el rey conservará en todo caso el derecho de añadir 'mientras así nos plazca'" al hacer todo nombramiento a cualquier cargo en el reino (p. 80, col. 1).

La reafirmación del constitucionalismo

Además de basarse en el hecho de que la monarquía se había vuelto tan impopular en la primera mitad del siglo XVI, los hugonotes tenían otra razón más para esperar que, si se veían obligados a una confrontación revolucionaria con el gobierno, pudieran responder lanzando un movimiento general y no simplemente sectario de resistencia a su régimen. Como reacción a las teorías de supremacía real que los legistas habían llevado hasta tal cumbre a finales del reinado de Enrique II, buen número de escritores políticos moderados ya habían empezado a exigir una inversión a la forma más tradicional, y por tanto menos absolutista, de constitucionalismo.[22] Esto significó, a su vez, que ya habían empezado a cuestionar las pretensiones absolutistas de la monarquía Valois y, de esta manera, a echar las bases para una ideología constitucional y no solamente religiosa de oposición a su autoridad.[23]

[22] Las figuras más destacadas de este movimiento fueron Pasquier, Bodino y Du Haillan. El intento reciente más completo por analizarlos en conjunto se encuentra en Caprariis, 1959, pp. 257-371. Puede parecer engañoso caracterizar a Bodino como católico moderado durante el decenio de 1560. Su ortodoxia a menudo fue puesta en duda y hasta, según parece, fue aprisionado en 1569-1570 como sospechoso de hugonote. Pero no cabe duda de que su actitud pública por entonces fue la de un moderado miembro *politique* de la Iglesia católica, y debidamente prestó el respectivo juramento de lealtad a la fe católica cuando empezó a ejercer el derecho en París en 1562. Después del decenio de 1560 se volvió cada vez más hostil al radicalismo calvinista tanto en los Países Bajos como en Francia, y después llegó a ser miembro de la Liga Católica. Aunque sus opiniones privadas en sus últimos años han sido bien caracterizadas por Kuntz como "completamente toleracionistas", su actitud pública siguió siendo la de un miembro moderado de la Iglesia católica. Para estos y otros detalles de las opiniones religiosas de Bodino, véase Kuntz, 1975, esp. pp. xx-xxv.

[23] Puede argüirse que al hacer tan gran hincapié en los elementos sobrevivientes del constitucionalismo en el pensamiento legista, Franklin ha subestimado hasta qué punto los teóricos constitucionales del decenio de 1560 estaban atacando deliberadamente tanto la metodología como las doctrinas de los legistas, analizadas en la sección anterior de este capítulo. Sin embargo, debo señalar que, a pesar de esta diferencia de hincapié, mi relato de la metodología y de las doctrinas adoptadas por estos escri-

La significación de estos antecedentes desde el punto de vista de los hugonotes era que, cuando finalmente se vieron obligados a entrar en abierta rebelión en 1572, pudieron edificar sobre estas ya existentes tradiciones del pensamiento constitucionalista, para amalgamarlas con su propia herencia de ideas calvinistas revolucionarias y de esta manera desarrollar una teoría de la resistencia que pudiese atraer no sólo a las filas de sus propios correligionarios, sino también a la mucho más vasta gama de la oposición al gobierno.

El ataque a la teoría de la supremacía real durante el decenio de 1560 tomó, en parte, la forma de una inversión a las antiguas doctrinas constitucionalistas que Seyssel había resumido al comienzo de siglo (Church, 1941, p. 98). Esta es la actitud que encontramos, por ejemplo, en los escritos de Bernard de Girard, el señor Du Haillan (*c.* 1535-1610), particularmente en su versión de *El Estado y el Triunfo de los Asuntos de Francia,* publicado por primera vez en 1570.[24] El comienzo del Libro III, dedicado a analizar la estructura constitucional de Francia, consiste en un ataque a "cierto número de escritores extremadamente audaces" que "han escrito que es un crimen de *lèse majesté*" hablar de cualesquiera frenos constitucionales a la monarquía francesa, pues sostienen que "esto no disminuye en nada su autoridad, grandeza y poder" (fo. 170b). Como respuesta a este peligroso desarrollo, Du Haillan llama la atención de sus lectores hacia "las ideas de Claude de Seyssel en su *Monarquía de Francia*". De la versión de Seyssel añade ingenuamente "hemos tomado todos nuestros puntos" acerca de las instituciones de la monarquía francesa, y "hemos seguido su análisis casi palabra por palabra" (fos. 170a, 174b). Esto queda ampliamente confirmado por la historia narrada de la constitución francesa, que ocupa los Libros I y II de la obra de Du Haillan. Nos dice que la principal enseñanza de su obra es que ilustra "el comportamiento de nuestros reyes en relación con *la religion, la justice y la police*", y de esta manera sirve para indicar las maneras en que "la autoridad de nuestros reyes queda frenada *(bridée)* por las leyes que ellos mismos han hecho" (fos. 10b, 168b).

Pero el principal significado de los escritores constitucionales del decenio de 1560 se deriva de que no se contentaron con volver a Seyssel y reiterar las doctrinas del constitucionalismo medieval; en cambio, basaron su ataque a los legistas en el enfoque humanista, que ahora estaba de moda, al estudio del derecho que buen número de juristas habían empezado ya a emplear como medio de desafiar los métodos tradicionales de la jurisprudencia esco-

tores debe mucho a los dos brillantes libros de Franklin; *cf.* Franklin, 1963 y Franklin, 1973.

[24] Para esta obra, véase *infra* Girard en la bibliografía de fuentes primarias, y para más detalles, véase Kelley, 1970, pp. 233-238.

lástica. Los legistas habían continuado siguiendo, básicamente, el enfoque escolástico, considerando el derecho romano como autoridad inmediatamente aplicable, y arguyendo que el absolutismo del monarca francés debía considerarse como continuación directa del *Imperium* de finales del Imperio romano; sin embargo, como hemos visto, este enfoque había sido atacado por buen número de humanistas del *quattrocento*, especialmente Valla, Poliziano y sus discípulos, y por otro buen número de jurisconsultos italianos que habían aceptado sus hallazgos críticos, incluso Pomponio, Alciato y Salamonio. Más aún, Alciato había llevado estos nuevos métodos a Francia en el decenio de 1520, poniéndolos en acción en sus enseñanzas de Avignon y especialmente de Bourges. Esto, a su vez, hizo que tal fuera el centro de una vital escuela nueva de jurisprudencia humanística francesa, escuela cuyos métodos pronto llegaron a ser conocidos como el *mos docendi Gallicus*, "la manera francesa de enseñar", cuando las técnicas y descubrimientos de Alciato fueron tomados y propagados por maestros y escritores tan distinguidos como Cujas, Hotman, Balduino, Pasquier y Le Douaren (Kelley, 1970, pp. 100-115).

El principal esfuerzo de los primeros escritores humanistas sobre el derecho romano se había dedicado a reconstruir la historia y el desarrollo del código civil, proyecto que les había llevado a atacar la tradicional preocupación bartolista por aplicar directamente la sabiduría de los antiguos libros de derecho al mundo moderno. Un resultado de la creciente popularidad del enfoque humanista fue que, de este modo, se empezaron a poner en duda los métodos establecidos de la educación jurídica. Cuando la aplicabilidad inmediata del Código justiniano empezó a parecer cada vez más problemática, ya no fue obvio que la esencia de toda preparación jurídica debiera consistir en glosar el contenido del Código y aplicar los resultados directamente a las circunstancias prevalecientes. Esta implicación empezó a aparecer, en tono cada vez más polémico, durante el decenio de 1560, primero por Francisco Balduino en sus *Prolegómenos* de 1561, y más incisivamente por François Hotman en su *Anti-Tribonian* de 1567 (Mesnard, 1955, pp. 127-133; Franklin, 1963, pp. 36-58). Hotman introduce su polémica con un ataque a los métodos prevalecientes de enseñar el derecho. Primero subraya la completa inaplicabilidad del derecho romano a las prácticas jurídicas existentes. Considera el *Código* como una compilación inferior, apresuradamente reunida en un periodo decadente del gobierno de Roma y, en todo caso, destinado a una sociedad que en ningún aspecto era comparable a la de la Francia del siglo XVI. Esto hace que el análisis del *Código*, como insiste al comienzo del capítulo II, "sea un arte caído en desuso, e inútil" (p. 4). Sostiene entonces que el apropiado objeto de estudio en toda forma aplicable de preparación jurídica para "la juventud de Francia" no debe ser el derecho romano, ya que "las diferencias entre el estado existente de Francia y el de

Roma son tan grandes y enormes" que "no puede haber ninguna justificación" para estudiar las leyes de Roma "con tanta curiosidad" como lo presuponen los métodos habituales de instrucción (pp. 9, 11). Antes bien, el objetivo básico debe ser el estudio de la historia y el desarrollo de las leyes y costumbres de cada país. La polémica culmina en un contraste satírico entre la demencia "de pasarse toda la vida haciendo un curioso estudio" de las prácticas romanas, en comparación con el obvio valor de aprender acerca de "los funcionarios de la Corona y de la justicia en nuestro propio reino", "los derechos y la soberanía de nuestro propio rey" y todos los detalles de las leyes y costumbres existentes y en vigor en Francia (pp. 12-13).

Los más destacados escritores constitucionales del decenio de 1560 adoptaron, todos ellos, esta nueva metodología: rechazaron la pertinencia inmediata del derecho romano y en cambio se dedicaron a estudiar la historia de las antiguas costumbres y constituciones de Francia. El resultado fue una tendencia a presentar sus conclusiones teóricas en forma de historia nacional (*cf.* Gilmore, 1941, p. 4). El pionero de este enfoque fue Estienne Pasquier, que había sido discípulo de Alciato en Bourges (Kelley, 1970, p. 272). Empezó a publicar sus voluminosas *Investigaciones de Francia* en 1560, e incluyó un análisis estructural de la constitución francesa en el Libro II, que fue publicado en 1565. Los mismos temas fueron tomados entonces por Du Haillan, primero en su *Estado y Triunfo*, de 1570, y después en su *Historia de Francia*, de 1576. Parece probable que Du Haillan fuese el principal blanco de la acusación de plagio que Pasquier lanzó contra sus discípulos en ediciones posteriores de sus *Investigaciones*, poniendo esto como razón de haber retrasado la publicación de todos sus volúmenes, salvo los dos primeros, hasta los últimos años de su vida (cols. 1-3). Pero el exponente de este enfoque a la constitución francesa que más influencia alcanzó fue Bodino en sus *Métodos para la Fácil Comprensión de la Historia*, publicados por primera vez en 1566. La Dedicatoria habla (p. 1) "de la manera en que debiéramos escoger las flores de la historia, para obtener los frutos más dulces", y gran parte del libro siguiente se dedica a mostrar cómo aprender las más valiosas lecciones del pasado, analizando la elección de fuentes, el orden apropiado para leerlas, la disposición de los materiales y la evaluación de nuestros propios descubrimientos (*cf.* Brown, 1939, pp. 86-119). Esto va seguido por un largo capítulo sobre "el tipo de gobierno en los Estados", en que se ponen en acción debidamente estas lecciones, siendo el resultado un análisis comparativo e histórico de los gobiernos de Roma, Esparta, Alemania, Italia y —final y específicamente— Francia.

Sería exagerado afirmar que a consecuencia de aplicar este enfoque antibartolista, los teóricos constitucionales del decenio de 1560 rechazaron por completo la ideología más absolutista adoptada por los legistas en la primera

mitad del siglo XVI. En particular, siguieron apoyando la suposición legista de que el rey debe ser considerado como juez supremo y, por tanto, como fuente última de la ley en la comunidad. Pasquier empieza su análisis de los Parlamentos concediendo que "nuestros reyes han recibido de Dios un poder absoluto, de modo que todas las restricciones legales a la Corona han de ser un invento de los propios reyes", conclusión que trata de probar históricamente siguiendo el desarrollo de los Parlamentos hasta sus supuestos orígenes en la *placita* de Carlomagno (pp. 48, 66). Bodino va más lejos aún, arguyendo que el concepto de monarquía mixta es esencialmente "absurdo" y confuso (pp. 154, 178). Continúa apoyando la suposición legista de que la principal "marca" de la soberanía ha de ser la de "crear los magistrados más importantes y definir el oficio de cada uno", y arguye así que en el caso de una monarquía (que considera la mejor forma de gobierno) no puede haber decretos constitucionales que tengan "alguna fuerza" a menos que "el príncipe mismo los ordene" (pp. 172, 176; *cf.* pp. 271, 282). La misma tesis es reiterada por Du Haillan en el Libro IV del *Estado y Triunfo,* que se dedica a analizar las prerrogativas de la monarquía francesa (fo. 302 *ss.*). Nos asegura que "en ningún punto está arguyendo que Francia sea una comunidad compuesta por tres formas de gobierno" a la manera de Seyssel, o aun que esté "dividida en su poder absoluto en tres partes" (fo. 171a). Por lo contrario, reconoce que todas sus "leyes y constituciones" fueron originalmente "instituidas por nuestros reyes para su propia grandeza y para el bien de la comunidad" (fo. 168b). Y sigue a Pasquier, con sospechosa minucia, en su versión de los Parlamentos, concediendo que "esta innovación primero fue establecida por Martel", confirmada por Carlomagno y finalmente aceptada como parte de la constitución, en los edictos promulgados por Felipe IV a comienzos del siglo XIV (fos. 37a, 182a).

Mas a pesar de estas concesiones, la principal importancia de todos estos escritores se halla indudablemente en el hecho de que resucitaron una forma más tradicional de constitucionalismo, establecieron sus argumentos sobre un nuevo conjunto de base teóricas y volvieron su análisis resultante contra las pretensiones más absolutistas de los legistas. Esto puede observarse, ante todo, en sus análisis de *la police.* Su metodología humanista les ayudó a reanimar la discusión de este tema en forma más nueva y más poderosa. Les llevó a insistir en la suposición clave de que si puede mostrarse que determinado freno a los poderes de la Corona se originó en la constitución fundamental, o se desarrolló sobre un periodo de tiempo lo bastante largo, entonces de allí se sigue que debe haber un derecho de poner en vigor esta limitación a los poderes del gobierno actual (Church, 1941, p. 203). Según Church, Pasquier fue el primer escritor político en afirmar explícitamente que esta implicación teórica podía derivarse del creciente volumen de investigaciones

de la antigua constitución de Francia (Church, 1941, pp. 141-143; *cf.* Huppert, 1970, pp. 6-9). Poco después, el mismo enfoque fue adoptado por Du Haillan, con no menos evidente conciencia. Al comienzo del Libro III afirma que la rienda de la costumbre "ha sido tan antiguamente establecida en este reino que todo príncipe, por depravado que sea, se avergonzaría de quebrantarla" (fo. 172b). Y piensa que "de esto se sigue" que "el soberano y monárquico poder de nuestros reyes" aun debe ser "moderado y gobernado por medios honrados y razonables originalmente introducidos por estos mismos reyes" (fo. 172b). A la luz de esta creencia en el carácter normativo de la constitución fundamental, Pasquier y Du Haillan se dedicaron a excavar la historia antigua y medieval de Francia, y debidamente descubrieron que los poderes de la monarquía a lo largo de este periodo en realidad habían sido contenidos por una creciente red de costumbres y derechos consuetudinarios. El resultado fue un nuevo hincapié en la idea de que el rey en todo momento permanece comprometido con estas leyes consuetudinarias, y, así, un resurgimiento del freno seyselliano de *la police*. Como establece el punto Du Haillan, "las espléndidas constituciones de Francia" integran "*la police* de la monarquía" y sirven así para asegurar que el rey permanezca "gobernado, limitado y frenado por buenas leyes y ordenanzas" en forma tal que "nada se le permite salvo lo que es justo, razonable y prescrito por las propias ordenanzas" (fos. 10b, 170a).

Estos escritores suelen hacer un hincapié aún mayor en los frenos de *la religion* y *la justice*. Y como conciben *la religion* (a la manera de Seyssel) encarnada en los dictados de *la justice*, en este concepto se concentran principalmente. Ello se muestra con la mayor claridad en el análisis hecho por Bodino de "la forma de monarquía" (p. 201 *ss.*). Manifiesta que no debemos considerar que el rey está por encima de la ley, pues tiene el deber de asegurarse de que sus leyes permanezcan en armonía con *la justice*. Esto significa que "se valen de sofistería contra el pueblo aquellos príncipes que dicen que ellos mismos están libres de las leyes, de modo que no sólo son superiores a ellas sino que en ninguna forma están atados a ellas" (p. 203). La misma preocupación es evidente en el relato hecho por Du Haillan sobre el desarrollo de la constitución francesa. Empieza afirmando que "la excelencia de los reyes franceses" desde los tiempos de Pipino ha quedado revelada básicamente por el hecho de que han tenido el cuidado de "establecer sus propias leyes sobre los fundamentos de *la religion* y *la justice*" (fo. 4a). Y constantemente insiste en que todos los verdaderos monarcas tienen el deber de contener su autoridad por medio de *la justice*, "para asegurarse de que no tengan demasiado poder, y de que sea ejercido con justicia" (fo. 6a).

Hay un aspecto en que estos escritores muestran un concepto aún más

vasto que el del propio Seyssel del freno de *la justice*. Aunque subrayando las limitaciones jurídicas puestas al absolutismo, Seiyssel se había desinteresado, relativamente, de la idea de las instituciones representativas como freno a la monarquía, y sólo una vez había mencionado a los Estados Generales —sólo de pasada— en toda *La Monarquía de Francia*. Por contraste, los teóricos del decenio de 1560 muestran una creciente conciencia de los orígenes y la autoridad de la reunión de los Tres Estados. Pasquier se muestra cauteloso, limitándose a observar que "la asamblea de los Estados tiene una historia muy antigua", mas no llega a insistir en sus derechos bajo la constitución fundamental (p. 85). Pero Bodino declara rotundamente que el rey de Francia "no puede destruir las leyes peculiares a todo el reino ni alterar algunas de las costumbres de las ciudades o modos antiguos sin el consentimiento de los Tres Estados" (p. 204). Y para cuando llegamos a la versión de Du Haillan, encontramos que la idea de los Estados Generales como freno consuetudinario a la Corona empieza a ser tratada como rasgo sencial de la antigua constitución. Mantiene que la asamblea de los Estados "en todos los tiempos ha servido como medicina soberana de los reyes y del pueblo" (fo. 186a). Y confirma la posición constitucional de la asamblea indicando que "después de que se estableció la reunión de los Estados, nuestros reyes adoptaron la costumbre de celebrarlas frecuentemente y de no lanzarse a ninguna gran empresa sin antes reunirlos" (fo. 185a).

Sin embargo, como en el caso de Seyssel, el freno de *la justice* en los escritos constitucionales del decenio de 1560 fue considerado básicamente como cuestión de colocar limitaciones jurídicas a los poderes de la Corona. En este punto, Bodino introduce un nuevo hincapié al enfocar el juramento de la coronación de los reyes de Francia, afirmando que compromete a los reyes a "juzgar con integridad y religioso escrúpulo" y a "dar leyes justas y justicia a todas las clases" (p. 204). Nos dice que esto constituye una limitación importante a la autoridad del rey, ya que "habiendo jurado, no puede violar fácilmente su juramento; o si pudiera, aun estaría renuente a hacerlo, pues la misma justicia existe para él que para cualquier ciudadano privado, y está sometido a las mismas leyes" (p. 204; *cf.* Franklin, 1973, p. 37). Pero el principal freno jurídico a la monarquía, se nos dice, está constituido por la autoridad de las cortes, y en particular del Parlamento de París, tribunal supremo de la nación. Todos estos escritores insisten en que el deber del rey de recibir consejo del Parlamento no es opcional, sino que constituye un rasgo esencial de la constitución existente en Francia. El relato más completo es el de Pasquier, quien continuamente subraya —en una de sus frases predilectas— que "nuestros reyes por costumbre antigua siempre han deseado reducir sus voluntades a la cortesía de la ley" (p. 66). Esto significa que "han deseado que sus edictos y decretos pasen a través de un

alambique de orden público" (p. 66). Y esto, a su vez, significa que el Parlamento, como alambique elegido para reducir la voluntad de los reyes a los dictados de la justicia, debe ser considerado como "nervio principal de nuestra monarquía" y "piedra de toque para la conservación de nuestra comunidad" (pp. 85, 237). Bodino expresa los mismos sentimientos, arguyendo que "aquellos que han estado tratando de socavar la dignidad de estas cortes buscan la ruina del Estado, ya que aquí se encuentra depositada la seguridad del orden civil, de las leyes, de las costumbres y de todo el Estado" (p. 257). Y Du Haillan procede a repetir (de hecho, a plagiar) el análisis de Pasquier, afirmando que el rey tiene el deber de "reducir su voluntad a la cortesía de la ley", de alcanzar este resultado "haciendo que sus edictos y decretos pasen por el alambique de este orden público", y a reconocer, por consiguiente, que el Parlamento representa un rasgo esencial de la constitución fundamental de Francia (fo. 182b).

Se nos dice que estas conclusiones quedan confirmadas por el hecho de que el Parlamento tiene facultades para oponerse y aun para vetar la voluntad del rey si trata de imponer un edicto que no esté en armonía con los dictados de la justicia natural. Pasquier es absolutamente inequívoco en este punto (*cf.* Huppert, 1970, pp. 49-51). "Una vez organizado el Parlamento, se consideró justo que las voluntades de nuestros reyes en ningún caso alcanzaran la condición de edictos, a menos que fuesen verificadas y ratificadas por el Parlamento" (p. 64). Desde luego, reconoce que "a veces se han aprobado edictos contra la opinión del tribunal", pero mantiene que éste es un fenómeno reciente; el duque de Borgoña en el siglo xv fue "uno de los primeros" en tolerarlo; esta es una práctica constitucional ilegal y "usurpadora" (pp. 65-66). Las mismas afirmaciones son enérgicamente apoyadas por Bodino, quien asegura que no hay ley en Francia "más sagrada que la que niega a los decretos del príncipe toda fuerza a menos que estén en armonía con la equidad así como con la verdad". Y añade que "a esto se debe que tantos sean rechazados por los magistrados" de modo que no puede esperarse "ninguna ayuda a los malvados" de la voluntad del príncipe (p. 254). Por último, las mismas conclusiones son reiteradas por Du Haillan, una vez más plagiando a Pasquier. Repite, palabra por palabra, la aseveración de éste de que "se consideró justo", una vez establecido el Parlamento, "que las voluntades de nuestros reyes en ningún caso alcanzaran la condición de edictos a menos que fueran verificadas y ratificadas por el Parlamento" (fo. 182b). Y, más optimista que Pasquier, añade que "la autoridad de los jueces y los tribunales soberanos es tan grande" en Francia "que no hay príncipe tan poderoso, ni súbdito tan presuntuoso que se atreva a desobedecerlos" (fo. 172a; *cf.* también fo. 184a).

Seyssel había concluido que para asegurar la independencia de los Parla-

mentos al controlar los edictos de los reyes, debía ser esencial que los funcionarios de la corte no pudieran ser despedidos ni por el mismo rey. Pasquier y Du Haillan no tienen nada que decir acerca de esta última salvaguardia, posiblemente acallados por la autoridad de Du Moulin, quien mientras tanto, como hemos visto, había hecho resurgir la opinión de Lothair en el sentido de que ningún magistrado puede poseer tal grado de independencia jurídica. Pero Bodino es mucho más audaz, aun cuando reconoce que Alciato y Du Moulin han rechazado la creencia en que "la opinión de Azo era la más correcta" en relación con la constitución de Francia (p. 173). Naturalmente, se muestra un tanto prudente ante la perspectiva de argüir en contra de estas incomparables autoridades, y empieza reconociendo que probablemente "no osará" aventurar ninguna opinión al respecto, especialmente "porque es de tan grande importancia" (p. 255). No obstante, procede a plantear cierto número de dificultades que surgen del supuesto derecho de un soberano a despedir a sus magistrados. "¿Qué se atreverían a hacer los magistrados en contra del poder y el deseo de los príncipes si temieran que se les arrebataran sus honores? ¿Quién defendería de toda servidumbre a los pobres? ¿Quién guardará los intereses del pueblo, si los magistrados son despedidos y deben inclinarse a las exigencias de los poderosos?" (p. 255). Por último, está persuadido de que la respuesta correcta tiene que ser insistir, después de todo, en que si los magistrados deben ser "temidos por los malvados" y "reverenciados por el príncipe" es esencial que cada quien, príncipe y plebeyos por igual, acepten que tales funcionarios "no pueden ser arrojados del poder, salvo por un delito" (p. 256).

Montaigne y el estoicismo

Hasta aquí hemos enfocado las condiciones, relativamente favorables, al surgimiento de una teoría hugonota de la revolución después de 1572. Para completar esta revisión de las circunstancias ideológicas en que surgió la teoría hugonota, necesitamos considerar finalmente las reacciones de quienes siguieron siendo hostiles a todas las justificaciones del activismo político o la resistencia. Una causa importante de esta hostilidad surgió del renacimiento, en el decenio de 1570, de una forma escéptica y quietista de pensamiento estoico moral y político, visión que, como hemos visto, ya se había popularizado en las últimas fases del humanismo del *quattrocento*. Ciertos elementos de esta visión ya pueden discernirse en obras como los *Súbditos Rústicos*, de Du Fail, con su condena de las grandes ciudades como centros naturales de sedición, y su defensa de la vida rural, como señal de vigor moral y símbolo de inocencia política. Pero el principal resurgimiento de las doctrinas estoicas

entre los humanistas franceses ocurrió en los caóticos años que siguieron inmediatamente a las matanzas de 1572; la afirmación más célebre de esta disposición aparece en los *Ensayos* de Montaigne.

Cierto es que el papel de las ideas estoicas en la evolución de los *Ensayos* de Montaigne a veces se ha exagerado. Cuando Pierre Villey publicó su seminal análisis del desarrollo intelectual de Montaigne, basado en un examen de las sucesivas revisiones de la llamada "copia de Burdeos" de los *Ensayos*, popularizó la idea de distinguir tres etapas principales en la evolución del pnesamiento de Montaigne: se dijo que el primer libro de *Ensayos*, principalmente escrito en 1572-1574, reflejaba una fase "impersonal" de influencia estoica, especialmente de Séneca; se dijo que la segunda, compuesta principalmente entre 1578 y 1580, seguía a una "crisis pirrónica" en 1576, y se consideró que el último libro, completado entre 1585 y 1588, encarnaba la madura "filosofía de la naturaleza" de Montaigne, en que estoicismo y escepticismo llegaban a ser considerados como posiciones extremas (Villey, 1908). Buen número de eruditos han criticado recientemente esta versión como excesivamente esquemática, y no hay duda de que en cada fase de sus escritos nos presenta Montaigne una visión en que los elementos del estoicismo son cada vez más libremente criticados, además de estar más entrelazados con creencias escépticas y epicúreas de lo que tendía a indicar el análisis de Villey.[25] No obstante, sigue siendo cierto que la teoría moral de los estoicos, filtrada por la sensibilidad de los primeros humanistas del Renacimiento, parece haber ejercido una especial fascinación sobre Montaigne a principios del decenio de 1570. El cambio que por entonces decidió hacer en su propio modo de vida estuvo en armonía con la tendencia estoica de valuar la vida del *otium* por encima de la del *negotium*. Montaigne había servido desde 1557 como *conseiller* al Parlamento de Burdeos, cargo que su padre había adquirido tres años antes (Frame, 1965, pp. 46-62). Cuando Montaigne no fue ascendido a la cámara superior en 1569, inmediatamente vendió su cargo y un año después se retiró al castillo que había heredado a la muerte de su padre, en 1568. Colocó allí, a la entrada de su estudio, una inscripción en que conmemoraba su decisión de retirarse de "la servidumbre de la corte y de los empleos públicos", y casi inmediatamente empezó a ocupar su retiro en la composición de los *Ensayos*, concepto y forma de arte que casi podemos decir que fueron inventados por él (Frame, 1965, pp. 114-115, 146). Más aún, no hay duda de que los primeros *Ensayos* de Montaigne son los más conspicuamente estoicos, tanto en su tono como en su tema, y que cuando se publicaron los dos primeros libros en 1580 fue aclamado principalmente como moralista estoico y empezó a ejercer su característica influencia.

[25] Véanse, por ejemplo, los análisis en Sayce, 1972, pp. 149-153, 161-167, 170-201, y en Naudeau, 1972, pp. 55-60 103-105.

Cuando Pasquier publicó sus cartas en 1587, incluyó una apreciación de los *Ensayos* en que saludó a Montaigne como "otro Séneca en nuestro idioma".[26] Cuando volvieron a publicarse los *Ensayos*, en 1595, la nueva edición contuvo un soneto de Claude Expilli en que se llamaba a Montaigne "estoico magnánimo" y se le elogiaba por "desafiar la inconstancia y las tempestades de la época" (Boase, 1935, pp. 9-10). Y cuando Louis Guyon produjo su colección de *Lecturas Diversas*, en 1604, se rebajó hasta el plagio, incluyendo un capítulo sobre la necesidad de reflexionar sobre la inmortalidad que era, virtualmente, una repetición del anterior *Ensayo* de Montaigne en defensa de la afirmación estoica de que "filosofar es aprender a morir".[27]

Al continuar las guerras religiosas durante todo el decenio de 1560 y entrar en la década siguiente, la actitud de resistencia estoica cultivada por Montaigne llegó a parecer una respuesta cada vez más atractiva a lo que él mismo describió como "la muerte pública" de "nuestra pobre patria" entre "la violencia de nuestras guerras civiles" (pp. 241, 467, 800). Esto ayuda a explicar la creciente popularidad del estoicismo tanto en Francia como en los Países Bajos, no menos desgarrados por la guerra, a finales del siglo XVI, así como también ayuda a explicar el recrudecimiento de la misma pauta de ideas entre los derrotados monarquistas de Inglaterra durante el decenio de 1650 (Skinner, 1972, pp. 81-82). El principal exponente francés del estoicismo en este periodo fue Guillaume Du Vair (1556-1621), estudioso católico moderado, después obispo de Lisieux, que trabajó en el Parlamento de París en 1584, y frecuentemente fue empleado como conciliador en las fases finales de las guerras de religión (Radouant, 1908, p. 234 y n.). Durante el sitio de París, en 1590, compuso un diálogo estoico sobre el tema de la constancia, publicado por vez primera en 1594 y traducido al inglés en 1622 como *Escudo contra la Adversidad* (Radouant, 1908, p. 234 y n.). El más célebre exponente de la misma visión en los Países Bajos a finales del siglo fue Justo Lipsio (1547-1606), católico de nacimiento que abandonó los Países Bajos n 1561 para enseñar en la Universidad luterana de Jena y trasladarse después a la Universidad calvinista de Leyden y retornar, finalmente, a la Iglesia católica y a la cátedra del latín en Lovaina a comienzos de 1590 (Zanta, 1914, pp. 155-161). Escribió un tratado estoico *De la Constancia*, en 1584, y la publicación de sus cartas, dos años después, le reveló como temprano y entusiasta lector de Montaigne quien, a su vez lo saludó, en ediciones posteriores de los *Ensayos*, como el hombre más culto de la época.[28]

[26] Véase Thickett, 1956b, p. 46 y, para la publicación de Pasquier de sus cartas, véase *ibid.*, p. xxviii.

[27] Véase Villey, 1935, pp. 130-137 y *cf. The Essays*, ed. Frame, p. 56.

[28] Véase Zanta, 1914, pp. 158-159; Boase, 1935, pp. 19-20, y *cf.* Montaigne, *The Essays*, ed. Frame, p. 436.

La principal afirmación de la filosofía política neoestoica de Lipsio apareció en sus *Seis Libros sobre Política*, publicados por primera vez en latín en 1589, traducidos al inglés cinco años después, y que durante un tiempo disfrutaron de enorme fama. Fue ésta una de las muy pocas obras modernas citadas con aprobación por Montaigne, y evidentemente dio a Du Vair muchas de las principales ideas de su *Escudo contra la Adversidad*.[29]

El punto de partida para todos estos escritores es el concepto de la Fortuna, que personifican, en un estilo típicamente humanista, como diosa inescrutable, veleidosa y potencialmente abrumadora en su poder. Una de las principales críticas a los *Ensayos* de Montaigne, hecha por el censor papal en 1581, fue su excesiva afición a invocar a esta deidad pagana (Frame, 1965, pp. 217-218). Montaigne no parece haber tomado en serio esta crítica, pues la misma preocupación —resumida en la proposición de que "la Fortuna, no la sabiduría, rige la vida del hombre"— sigue recurriendo en todo el Libro III de los *Ensayos*, publicado siete años después (p. 753). Igualmente categórico se muestra Lipsio en su *Política* acerca de los poderes irresistibles de la Fortuna y el destino, aunque suele ser más cuidadoso al equiparar estas fuerzas con "los decretos de Dios" (p. 190). Y el mismo sentido de impotencia del hombre ante su destino imbuye el tratado de Du Vair sobre la adversidad, en que las efímeras atenciones de la Fortuna son citadas para explicar el ascenso y caída de reinos así como de hombres (pp. 40 *ss.*, 63 *ss.*).

La principal lección que predican estos moralistas es la necesidad de permanecer constante antes los cambios de la Fortuna. Se dice que esto es particularmente necesario en tiempos de guerra civil, tiempos que nunca están lejos de sus pensamientos. Montaigne continuamente apostrofa a esta "miserable edad nuestra" entregada a "guerras que en este momento oprimen nuestro Estado" (pp. 322, 547). El tratado de Du Vair sobre la adversidad empieza con un grito similar contra la "tempestad de guerras peores que civiles" que ha producido "la ruina y subversión de nuestro país" (pp. 4, 5). Como manera de enfrentarse a lo que Lipsio llama "este verdadero mar de calamidades", la respuesta que tratan de inculcar es de aceptación estoica (p. 187). Según Montaigne, los preceptos que debemos cultivar son los de "resolución y constancia", siempre "soportando las penas pacientemente" y actuando "con resolución y paciencia" (pp. 30, 802). Nuestro deber básico, según añade Du Vair, es asegurarnos de que aun si la ira de Dios "continúa contra nosotros, lo que la Fortuna decida lanzar sobre nosotros lo soportemos pacientemente" (pp. 32, 89).

Esta visión llevaba consigo un conjunto distintivo de implicaciones políti-

[29] El principal estudio moderno de Du Vair habla de su tendencia a ser "demasiado dócil en su imitación de Lipsio"; véase Radouant 1908, p. 260. Véase también Radouant, pp. 267-268, acerca de la supuesta influencia de Montaigne.

cas, siendo las más importantes la idea de que cada hombre tiene el deber de someterse al orden existente, nunca resistir al gobierno prevaleciente, sino aceptar y, cuando fuera necesario, soportarlo con fortaleza. Se subrayan en particular dos aspectos de esta obligación cardinal. El primero es la necesidad de aferrarse a la forma existente de religión establecida en la comunidad. Du Vair se muestra muy categórico acerca de esta explicación, y advierte a Enrique IV que es esencial "para la perfecta unión de sus súbditos" que abandone su fe hugonota y se permita ser recibido en "la religión de los reyes sus predecesores" (p. 52). Lipsio se muestra más impaciente aún por conservar la uniformidad religiosa, requerimiento que expresó tan violentamente en su *Política* que, a consecuencia de ello, se vio envuelto en una agria disputa con Dirck Coornhert (1522-1590), cuya principal obra sobre la libertad de conciencia, publicada por primera vez en 1590, tomó la forma de un ataque a la intolerancia de Lipsio (Lecler, II, 1960, pp. 281-285). Lipsio permaneció impertérrito aun en ediciones posteriores de su obra, y siguió arguyendo que los príncipes sólo deben tolerar una forma de culto dentro de sus territorios, que siempre esté "de acuerdo con las costumbres antiguas" del país en cuestión (p. 62). Aun cuando concede que a veces pueda tolerarse la disensión privada, insiste en que, cuando se abraza públicamente una nueva religión, y cuando los heréticos, "mediante conmociones obligan a otros a hacer lo mismo", "se les debe castigar con gran severidad", no habiendo "lugar para la clemencia" al tratar de la perturbación de las observancias tradicionales (pp. 62, 63).

A menudo se ha dudado de que Montaigne hubiese aceptado estas mismas implicaciones conservadoras de sus premisas estoicas. Una razón es que ciertamente, era mucho más tolerante, en comparación no sólo con Lipsio, sino también con los más cultos escritores políticos de su época. Bodino, por ejemplo, recomienda la persecución de las brujas sin parpadear, pero Montaigne tiene un bello pasaje en su ensayo *De los Cojos* en que pone en claro su repugnancia ante tales crueldades (pp. 788, 791; *cf.* Monter, 1969, pp. 384-389). Pero la razón principal es que Montaigne a menudo ha sido presentado como un escéptico en cuestiones de fe religiosa. Esta reputación se debe principalmente a su *Apología de Raymond Sebond*, el más extenso y pirroniano de sus ensayos. Sebond fue un teólogo español del siglo xv, que había tratado de demostrar en su *Teología Natural* (traducida por Montaigne en 1567-1568) que todas las verdades del cristianismo pueden establecerse a partir de las pruebas de la naturaleza (Popkin, 1968, p. 45). La defensa de Sebond que hace Montaigne contra sus detractores toma la curiosa forma de insistir en que la razón humana es una guía demasiado débil para que podamos alcanzar cualquier forma de certidumbre. Este fue el punto en que tomó como tema la pregunta "¿Qué sé?" Llegó a la con-

clusión de que "la razón no hace más que extraviarse en todo, y especialmente cuando se mete en cosas divinas" (pp. 386, 393). Así, la afirmación que hace Montaigne de estar defendiendo a Sebond empieza a parecer irónica, haciéndonos posible creer que su intención subyacente acaso fuese socavar los fundamentos del propio cristianismo. Esta fue la interpretación originalmente propuesta por los *libertins erudits* de la Francia del siglo XVII, y ecos de la misma sospecha aún pueden oírse en varios comentarios recientes.[30]

A pesar de todo, hay buenos motivos para argüir que el escepticismo de Montaigne ante la posibilidad de las pruebas en el dominio de la creencia religiosa estuviese aliado a una adherencia perfectamente sincera y básicamente convencional a los lemas de la fe católica. Siempre cumplía con las formas exteriores de la religión, y de acuerdo con el relato de Pasquier, falleció auxiliado con todos los ritos de la Iglesia católica (Thickett, 1956b, pp. 48-49). Su ataque al racionalismo acaso no fuera ortodoxo, pero aun así constituyó una posición teológica reconocible, comparable al ataque que Occam y sus discípulos habían lanzado contra los tomistas más de dos siglos antes. Como lo ha dicho un comentador reciente, el sentimiento básico de Montaigne hacia su propia fe religiosa parece haber sido que "permanecía fuera del reino de la vida porque permanecía fuera del reino de la razón" (Brown, 1963, p. 43). Además de todo, no puede dudarse de que Montaigne creyera muy firmemente en la necesidad de mantener la uniformidad religiosa y las tradicionales observancias religiosas, y ello pese al hecho de que permaneció opuesto a toda forma de persecución, sin denunciar nunca a los hugonotes por sus creencias, sino tan sólo por las consecuencias sociales de sus intentos de imponerlas a las demás. La mejor prueba de su continuada lealtad al antiquísimo ideal de "una fe, una ley, un rey" nos la ofrece Dreano en su estudio del pensamiento religioso de Montaigne (Dreano, 1969, pp. 89-91). Al promulgarse el Edicto de Tolerancia, de Catalina de Médicis, a mediados de 1562, el Parlamento de París exigió, como acto de desafío, que volviera a prestarse un juramento de lealtad a la Iglesia católica. Montaigne se encontraba en París por entonces, y al parecer no sólo se opuso al Edicto (como su amigo La Boetie), sino también "haber aceptado con alegría", en palabras de Dreano, su obligación de prestar el nuevo juramento (Dreano, 1969, p. 90). Esta actitud está en perfecta armonía con la visión conservadora expresada por Montaigne en todos los *Ensayos* sobre la necesidad de la uniformidad religiosa y los derechos de las autoridades eclesiásticas. Afirma que le parecerá "execrable" si se descubre que en sus escritos hay algo "contra las santas prescripciones

[30] Popkin, por ejemplo, habla de la "evidente indiferencia" de Montaigne al cristianismo, y afirma que "en el mejor de los casos" sólo pudo ser un hombre "moderadamente religioso", "sin ninguna seria experiencia o participación religiosa" (Popkin, 1968, pp. 55-56).

de la Iglesia católica, apostólica y romana, en que moriré y en que nací" (p. 229). Subraya que su propia actitud hacia las controversias con los hugonotes "por culpa de los cuales hoy se ve Francia agitada por guerras civiles" es que "el bando mejor y más sano es indudablemente el que mantiene la antigua religión y el antiguo gobierno del país" (p. 506). Y exhorta a sus correligionarios, los católicos, a no ceder ante los hugonotes haciendo ni siquiera "una rendición parcial de su creencia" y arguye que el mejor curso de acción será "someterse completamente a la autoridad de nuestro gobierno eclesiástico" (p. 134).

El otro aspecto de este cardinal deber de sumisión que subrayan los moralistas estoicos es la necesidad de permanecer obedientes en todo momento a los poderes existentes, por muy imperfectiblemente que cumplan con sus cargos. Lipsio adopta sus tonos más bíblicos al exhortar a cada súbdito: "Toma tu escudo, antes que tu espada, si, así sigo, tu escudo de sufrimiento", ya que la idea de ofrecer violencia hasta a un tirano "es cosa difícil, y las más de las veces, desgraciada" (p. 200). Du Vair conviene en que "es inexcusable el súbdito que abandona el mando de las leyes y el bienestar público", ya que en realidad "debe tener a la vista el bienestar público y la justicia de que depende", y por consiguiente "nunca debe participar en el principio de las conmociones ni consentir en nada que sea injusto o contrario a las leyes" (pp. 123, 133-134, 135). Pero la advertencia más seria contra los peligros de las "novedades" nos la ofrece Montaigne, especialmente en su famoso ensayo *De la Costumbre, y de no Cambiar Desenvueltamente una Ley Recibida,* que escribió en la época de las principales insurrecciones hugonotas de 1572-1574. Insiste Montaigne en que todo el mundo debe "seguir de corazón las costumbres y formas aceptadas", ya que "es la regla de las reglas, y la ley universal de las leyes, que cada hombre observe las del lugar en que está" y considere como "algo bueno obedecer a las leyes de vuestro país" (p. 86). La Boetie es elogiado por haber "impreso soberanamente en su alma" la orden de "obedecer y someterse religiosísimamente a las leyes bajo las cuales nació", mientras que Platón es citado, con elogio, por tratar de impedir que todo ciudadano inquiriera "en las razones de las leyes civiles, que deben ser respetadas como ordenanzas divinas" (pp. 144, 233). Continuamente se nos recuerda que aun cuando "podamos desear otros magistrados", no obstante "obedezcamos a los que estén aquí" y se nos asegura que la mayor de todas las marcas de "justicia y utilidad" en la religión cristiana se encuentra en su "precisa recomendación de obediencia a los magistrados y el mantenimiento del gobierno" (pp. 87-88, 760).

Dadas estas presuposiciones, no es de sorprender que Montaigne y los demás moralistas estoicos se opusieran con vehemencia a todo intento por reivindicar la legitimidad de la resistencia política. Especialmente hostiles

se mostraron a los revolucionarios religiosos de Francia y de los Países Bajos, que osaban encabezar la insurrección en nombre de la nueva fe, y se atrevían a aunar esta "novedad" a la demanda, casi igualmente impía, de un completo cambio constitucional. Por consiguiente, todos ellos enfocan lo que Montaigne llama la cuestión más solemne de todas, la cuestión de "si es legítimo que un súbdito se rebele y tome las armas contra su príncipe en defensa de la religión" (p. 323). La respuesta del propio Montaigne revela su aborrecimiento a los hugonotes. No nos deja la menor duda concebible de su odio a estas "facciones febriles", a sus "excesos e injusticias" y a sus "violentas y ambiciosas empresas" (pp. 323, 775). Nunca menciona sin sarcasmo a los partidarios de la "llamada religión reformada", y repetidas veces insiste en que su fe sólo fue un pretexto para su traición, ya que su decantado celo religioso no es más que una "propensión a la malignidad y la violencia" (p. 602; *cf.* pp. 323, 467). Aun si no pudiera dudarse de su sinceridad, concluye, sus acciones no por ello serían menos malas, ya que están "tratando de perturbar y cambiar el estado de nuestro gobierno sin preocuparse por saber si lo mejorarán" (p. 144). El mismo odio a los revolucionarios religiosos y la desconfianza de sus motivos aparecen no menos categóricamente expresados en los escritos de Lipsio y de Du Vair. Lipsio está convencido de que "no puede emprenderse honradamente la guerra civil" y de que "en su mayor parte, el fin de tomar las armas es maligno", ya que los jefes de tales disturbios "bajo pretexto de provecho público, cada uno se esfuerza por aumentar su autoridad privada" (p. 202). Y la razón principal de Du Vair para esperar que Enrique IV pronto se convierta al catolicismo es que sólo esto le permitirá superar la obstinación de quienes tratan de buscar su grandeza en la ruina pública (p. 53): evidente alusión a los facciosos partidarios hugonotes de Enrique y a los demás "hombres ambiciosos y malvados" que están tratando de "poner de cabeza todo orden, ley y gobierno político" (p. 122).

Estos ataques al radicalismo religioso se basan en la afirmación más general de que todos los movimientos revolucionarios de la época son igual e inexcusablemente destructivos, de modo que la idea misma de la resistencia política, por cualquier motivo, merece el más completo rechazo. La principal razón dada para esta conclusión es simplemente un horror general a las crueldades y desórdenes de la guerra civil (McGowan, 1974, pp. 104-108). Montaigne grita contra la "guerra monstruosa" que está "despedazando a Francia y dividiéndonos en facciones" y ve, en la prevalencia de las divisiones partidistas, una "verdadera escuela de traición, inhumanidad y latrocinio" (pp. 502, 760, 796). Lipsio considera mejor "soportar todo tipo de castigo" a manos de tiranos, antes que aprobar "tan grande crueldad", añadiendo que "nada es más miserable, nada es más deshonroso" que permitir una

guerra civil (pp. 187, 203). Y Du Vair refuerza el argumento amenazando a quienes han bebido "este veneno de sedición" y "prostituido sus ingenios para servir a las pasiones de otros" con la certidumbre de que a la postre se encontrarán "inexcusables ante Dios" así como ya son inexcusables ante sus conciudadanos (pp. 123, 126).

Además de subrayar su fe en la necesidad de la sumisión, Montaigne añade una advertencia final suya acerca del peligro de las "novedades", advertencia basada en su escepticismo general acerca de los poderes de la razón, y hace surgir una forma casi burkeana de conservadurismo. Piensan que los hugonotes muestran un aterrador "amor propio y presunción" al tener en tan grande concepto sus propias opiniones que, para estar seguros de imponerlas, están dispuestos a "socavar la paz pública e introducir tantos males inevitables, y tan horrible corrupción de la moral como siempre traen consigo las guerras civiles y los cambios políticos" (p. 87). La razón de que esto les parezca tan perversamente presuntuoso se basa en su sentido de que "es muy dudoso que pueda haber tan gran ventaja en cambiar una ley aceptada, de cualquier índole que sea, como daño habrá en perturbarla" (p. 86). Esto le hace sentir "disgusto ante la innovación, en cualquier guisa que sea", y le lleva a sentir que "lo peor que encuentro en nuestro Estado es su inestabilidad y el hecho de que nuestras leyes, como nuestros ropajes, no pueden tomar una forma asentada" (pp. 86, 498). Está convencido de que el cambio político programático nunca funcionará, ya que "la dificultad de mejorar nuestra condición y el peligro de que todo se desmorone" es tan grande que "en los asuntos públicos no hay curso tan malo, con tal de que sea antiguo y estable, que no sea mejor que el cambio y la conmoción" (p. 497). Hasta piensa que los hugonotes mismos saben esto, pues casi no puede creer que haya "uno solo de entendimiento tan débil que esté genuinamente persuadido" de que "derrocando al gobierno, las autoridades y las leyes" pueda esperar "prestar ayuda a la sacrosanta dulzura y justicia del mundo divino" (p. 798). Así, la última palabra de Montaigne equivale a un ruego de que dejemos nuestras leyes y nuestro gobierno exactamente como nos encontramos. Como "casi no podemos apartarnos de su tendencia acostumbrada sin romperlo todo", la moraleja básica es que "el mal más antiguo y conocido siempre es más tolerable que el mal nuevo y aún no probado" (pp. 730, 732).

Bodino y el absolutismo

Además de convertirse en objeto de odio para todos los hombres de temperamento conservador, el partido hugonote se encontró bajo un ataque creciente después de 1572, de parte de buen número de escritores políticos

que hasta entonces se habían contentado con adoptar una actitud moderada pero aún radicalmente constitucionalista. El teórico más importante —por mucho— que así cambió de opinión fue Juan Bodino, que emitió sus *Seis Libros de una República*, en la cúspide de la revolución hugonota de 1576. Abandonando la posición constitucionalista que había adoptado en su *Método para la Fácil Comprensión de la Historia*, Bodino se revela en los *Seis Libros* como defensor virtualmente inflexible del absolutismo, exigiendo la proscripción de todas las teorías de resistencia y la aceptación de una fuerte monarquía como medio único de restaurar la unidad y la paz política.

El punto de partida de Bodino tiene mucho en común con el de los humanistas estoicos que acabamos de considerar, y a los que Maquiavelo, con sus *Discursos* aportó una fuente común evidente para algunas de las creencias más pesimistas. Una de las suposiciones básicas del pensamiento de Bodino es su sentido de la extrema dificultad así como de la absoluta necesidad de establecer un orden y una armonía apropiados a cada comunidad.[31] El clímax del Libro III —consagrado a las instituciones políticas— toma, en consecuencia, la forma de una celebración de la necesidad, "en todas las cosas", de "buscar un orden decente y conveniente y no considerar nada más feo y repugnante que la confusión y el tumulto" (p. 386). Esto va seguido inmediatamente, al comienzo del Libro IV —en que se analizan el crecimiento y decadencia de las comunidades— por un planteamiento del problema de establecer semejante sistema de justicia, y la correspondiente fragilidad de orden político que logremos crear. Acaso sintiera Bodino que por su propia experiencia había aprendido acerca de la omnipresente amenaza de anarquía, pues había sido testigo de la matanza de San Bartolomé, en que estuvo a punto de perder la vida (Chauviré, 1914, p. 35). Acaso aprendiese la misma lección de Maquiavelo, cuyo hincapié en la tendencia inexorable de todos los reinos y repúblicas a caer en corrupción se repite a lo largo de los *Seis Libros*. Fuera cual fuese la causa de sus temores, el resultado fue una convicción de que "el estado floreciente" de toda comunidad nunca puede tener esperanza siquiera de lograr "una larga continuidad", debido a los continuos "cambios de las cosas mundanas, que son mudables e inciertas" (p. 406).

Dada esta visión de la fragilidad del "orden" y la suprema necesidad de mantenerlo, Bodino claramente consideró que su principal labor ideológica en los *Seis Libros* era atacar y rechazar la teoría hugonota de la resistencia, que él había llegado a considerar como la mayor amenaza a la posibilidad de restablecer una monarquía bien ordenada en Francia.[32] Este sentido de su

[31] Para un marcado hincapié en este punto, véase Greenleaf, 1973, p. 25, y Villey, 1973, p. 69.

[32] La idea de que los *Seis Libros* "no pueden entenderse por completo salvo como

propósito fundamental aparece con la mayor claridad en los Prefacios programáticos añadidos a ediciones sucesivas de su gran obra. Expresa el mayor horror ante el hecho de que los súbditos "estén armándose contra sus príncipes", que escritos sediciosos "se producen abiertamente, como antorchas para incendiar las comunidades", y que el pueblo esté gritando que "príncipes enviados por la Providencia a la especie humana deben ser arrojados de sus reinos, bajo pretexto de tiranía" (p. A71). Repetidas veces indica que su principal intención al escribir es contestar a estos hombres "peligrosos" que so pretexto de la libertad popular están intentando "inducir a los súbditos a rebelarse contra sus príncipes naturales, abriendo la puerta a una licenciosa anarquía, que es peor que la más dura tiranía del mundo" (A70).

La respuesta de Bodino a los revolucionarios hugonotes es directa e inflexible: insiste en que nunca podrá justificarse un acto público de resistencia de un súbdito contra un soberano legítimo. El argumento queda expuesto en la discusión de diversos tipos de gobierno al comienzo del Libro II. Después de distinguir (p. 200) tres formas de anarquía —"real", "señorial" y "tiránica"— procede Bodino en el capítulo v a preguntar "si es legal poner manos violentas sobre un tirano" (p. 218). Observa, en alusión directa a los escritos revolucionarios de los hugonotes, que recientemente se han "impreso públicamente" muchos libros que aseguran que "los súbditos pueden tomar las armas contra su príncipe" en cualquier caso de supuesta tiranía, y legalmente pueden "quitárselo de encima" en nombre del bien público (p. 224). Denuncia esto con la mayor ferocidad, arguyendo que nunca puede ser legal "que uno de los súbditos en particular, o todos ellos en general, intenten algo por vía de hecho o de justicia contra el honor, la vida o la dignidad del soberano, aun cuando haya cometido todas las perversiones, impiedades y crueldades que puedan imaginarse" (p. 222). Añade que "si algún hombre pensara siquiera en violar" la autoridad debida a su príncipe soberano, entonces será "digno de muerte" aun cuando no haya "intentado nada" (p. 222). Y termina citando con plena aprobación la frase de Cicerón en el sentido de que nunca habrá "causa justa o suficiente para que tomemos las armas contra nuestra patria" (p. 225).

Una vez bien expuesta esta teoría, Bodino puede permitirse ser liberal en los límites de su teoría, y procede a establecer dos condiciones. Como sólo está hablando del gobierno legítimo, concede que un gobernante que es un tirano *ex defectu tituli* —en el sentido de ser un usurpador— podrá ser

reacción ideológica a la aparente amenaza del nuevo constitucionalismo" de los hugonotes después de 1572 ha sido convincentemente planteada hace poco por Salmon, 1973, pp. 361, 364, y por Franklin, 1973, en que aparece la cita anterior en la p. vii. Véanse también pp. 50-93. Mi propio análisis debe mucho a estas dos valiosas versiones.

siempre "legalmente muerto" por "todo el pueblo o cualquier hombre de él" (p. 219). Su otra condición, menos convencional, es que, como sólo está analizando la relación entre un súbdito y su soberano, está dispuesto a conceder que un gobernante legítimo que cae en la tiranía puede encontrar resistencia legítima por la intervención de un príncipe extranjero. No sólo le parece "legal que cualquier extranjero mate a un tirano", sino hasta admirable —y con ello convendría después Grocio— que "un príncipe valiente y digno" invada las tierras de tal gobernante para "defender el honor, los bienes y las vidas de quienes son injustamente oprimidos por el poder del más fuerte" (pp. 220-221).

A pesar de todo, Bodino insiste en que ninguna de estas excepciones debe arrojar la menor sombra sobre su argumento básico. Cuando los radicales calvinistas trataron de explotar su sugestión acerca del papel de los príncipes liberadores (argumento que recurre en varios escritos revolucionarios del decenio de 1570), Bodino publicó una *Apología* en que reiteraba sus conclusiones más absolutistas rechazando, indignado, toda sugestión de que él hubiese podido tolerar una invasión extranjera a Francia (Franklin, 1973, p. 95 y n.). Siguió enfrentando a los hugonotes con la afirmación de que "no sólo es ilegal que un hombre mate a su príncipe soberano, sino aun que se rebele contra él, sin orden especial e indudable de Dios" (p. 224). Y añadió, quizá no con entera sinceridad, que todos los protestantes debían sentirse obligados a aceptar la misma doctrina, ya que había sido enunciada por los mismos Lutero y Calvino. Insiste —erróneamente— en que cuando los príncipes alemanes preguntaron a Lutero si era legal que resistieran al emperador, él "les dijo francamente que no era legal, cualesquiera que fuesen las impiedades o tiranías supuestas" (p. 225). Y rechaza el aparente derecho de resistencia, concedido por Calvino a las autoridades "eforales", indicando que sólo dice que "posiblemente" podrán resistir, y añadiendo que nunca intentó que esto fuese "legal en una monarquía legítima" (p. 225).

El ataque de Bodino a la teoría y la práctica de la revolución hugonota nos lleva al núcleo de las doctrinas positivas anunciadas en los *Seis Libros*, pues nos lleva al análisis de la soberanía, que considera como "el punto principal y más necesario para el entendimiento de la naturaleza de una república". Bodino admite que si un gobernante "no es soberano absoluto", entonces "no hay duda de que es legal" que sus súbditos le resistan y que "procedan contra un tirano por vía de justicia" (p. 221). Sin embargo, establece que, como el objeto fundamental del gobierno ha de ser asegurar el "orden" antes que la libertad, todo acto de resistencia de un súbdito contra su gobernante deberá quedar totalmente proscrito para tratar de conservar la frágil estructura de la república. Así, se ve arrastrado por la lógica de su pro-

pio compromiso ideológico a argüir que en toda sociedad política debe haber un soberano que sea absoluto en el sentido de que manda pero no es mandado, y por tanto no puede encontrar oposición legal en ninguno de sus súbditos. La conclusión queda plenamente expresada en el Libro I, capítulo VIII, intitulado *De la Soberanía.*[33] Bodino empieza definiendo la soberanía como "el poder más alto, absoluto y perpetuo sobre los ciudadanos y súbditos en una comunidad" (p. 84). Luego pone en claro que al caracterizar al soberano como "absoluto" lo que tiene en mente es que, aun si sus órdenes nunca son "justas y honradas", aun así, no es lícito que el súbdito "quebrante las leyes de su príncipe" o en cualquiera otra forma se le oponga "bajo guisa de honradez o justicia" (p. 105). En suma, el soberano es inmune, por definición, a toda resistencia legítima, pues la persona en quien "descansa la soberanía" "no tiene que dar cuentas más que al Dios inmortal" (p. 86). Ya encontramos aquí echadas las bases para la edificación posterior, de Hobbes, de "aquel gran Leviatán", como "Dios mortal" a quien "debemos bajo el Dios inmortal, nuestra paz y defensa" (p. 227).

En este capítulo clave de Bodino, hay mucho que nos recuerda a los escritores políticos legistas que ya hemos analizado. De ninguna manera sería una caracterización errónea de los *Seis Libros* decir que representan una continuación y un desarrollo de las afirmaciones absolutistas planteadas por teóricos como Chasseneuz y especialmente Du Moulin, los cuales son citados con aprobación, ambos, en el prefacio del *Método,* mientras que Du Moulin es saludado en los *Seis Libros* como uno de los "príncipes de la ciencia jurídica" y "ornamento de todos los juristas.[34] Sin embargo, aunque Bodino claramente recibe la influencia de estos neobartolistas, hay dos puntos en que puede decirse que cambió la base y fortaleció la estructura de sus argumentos, aportando así una legitimación nueva y mucho más poderosa al naciente Estado absolutista.

El primero es que no sólo trata la doctrina de no resistencia como implicación analítica de la soberanía, sino que pasa a tratar la idea de soberanía absoluta como implicación analítica del concepto del Estado.[35] Esto constituye una transición decisiva en el desarrollo del pensamiento político absolutista. Como hemos visto, el análisis legista de la autoridad suprema había procedido estableciendo una serie de "marcas" de soberanía que, en conjunto, acaso pudiera decirse de ellas que revelaban la idea del absolutismo. Cierto es que Bodino aun incluye en los *Seis Libros* un capítulo bastante convencional en

[33] Como lo ha subrayado Salmon, hay, por tanto, un sentido en que la teoría de la soberanía de Bodino es una *thèse de circonstance*; *cf.* Salmon, 1973, pp. 3-8.

[34] Véase Bodino, *Método*, p. 5 y *Seis Libros*, pp. A71, 108.

[35] Para esta manera de establecer el punto, véase Church, 1941, p. 226, y Franklin, 1973, pp. 23-93.

que enumera similarmente nueve "verdaderas marcas de soberanía": el poder de legislar, de hacer la guerra y la paz, de nombrar a los magistrados superiores, de oír apelaciones finales, de otorgar perdones, de recibir homenajes, de acuñar moneda, de regular los pesos y medidas y de imponer cargas (pp. 159-177). Pero la suposición básica en el capítulo sobre la soberanía es que la idea de supremacía en el Estado nunca podrá elucidarse adecuadamente tan sólo examinando la forma en que haya podido surgir este mosaico de derechos en el curso del desarrollo histórico. Bodino empieza insistiendo en que, en cambio, el enfoque adecuado debe consistir en tratar de *definir* "qué es la majestad o soberanía", reflexionando sobre los conceptos del Estado y de la propia supremacía política (p. 84). Se jacta de que hasta entonces "ningún jurista ni filósofo político" ha logrado dar semejante definición, pero que él ha triunfado en la tarea (p. 84). Afirma haber establecido que el Estado ha de definirse como "el gobierno legítimo de muchas familias" por medio de un "poder alto y perpetuo" (p. 1; *cf.* p. 84). Ha establecido que ahora debemos considerar que el concepto de soberanía denota precisamente tan "alto, absoluto y perpetuo poder sobre los ciudadanos". De allí se sigue, concluye Bodino, que la forma absoluta y no responsable de la autoridad que ha anexado a su idea de la soberanía ha de ser ejercida, por definición, por determinado individuo o grupo dentro de una asociación que propiamente hemos de clasificar como Estado (p. 84).

A su vez, este nuevo enfoque lleva a Bodino a rechazar la tradicional tipología de formas de gobierno que los legistas habían seguido apoyando. El argumento aparece al comienzo del Libro II, en el capítulo intitulado *Tipos de Repúblicas* (p. 183). Cita a Polibio como popularizador de la sugestión de que debe haber siete tipos distintos de república: tres formas "recomendables" (monarquía, aristocracia y democracia), tres versiones "defectuosas" de éstas, y la "séptima, compuesta por la mezcla de las tres primeras" (p. 184). Bodino observa que buen número de autoridades modernas, que incluyen a Maquiavelo y a Sir Tomás Moro, han confirmado este análisis, particularmente suponiendo que el "Estado mixto" es la forma más recomendable de todas (p. 184). Insiste entonces en que, al aceptar esta conclusión, todas estas autoridades "han errado y se han dejado engañar" (p. 184). Ya ha establecido que el poder "alto y perpetuo" de la soberanía debe ser ejercido, por definición, por algún determinado grupo dentro de la comunidad. Esto implica que la única manera de clasificar las formas de gobierno habrá de ser por el número de personas de quienes pueda decirse que ejercen la soberanía. Y esto significa, a su vez, que sólo "tres Estados o tipos de república" son posibles: a saber, monarquía, aristocracia o democracia, según que la soberanía esté en manos de uno, de unos pocos, o de todos los ciudadanos (p. 184). Así, el "Estado mixto" es presentado como "una cosa imposible".

y Bodino termina mostrando que todos los supuestos ejemplos pueden reducirse en realidad a monarquías, aristocracias o democracias (pp. 184-185).

El segundo rasgo nuevo del análisis de Bodino está en su afirmación de que la soberanía debe ser de carátcer fundamentalmente legislativo. También esto representa un rompimiento decisivo con los anteriores argumentos de los legistas, quienes habían solido tratar al soberano esencialmente como juez, y se consideraba que la "marca" decisiva de su soberanía se encontraba en su derecho de nombrar a todos los demás magistrados. Como hemos visto, tal era aún la actitud del propio Bodino cuando publicó el *Método* en 1566. Sin embargo, para cuando completó los *Seis Libros*, un decenio después, había llegado a la conclusión juridicopositivista, característicamente moderna, de que la "marca" más elevada (y en cierto sentido la única) de soberanía había de ser la de "dar leyes a los súbditos en general sin su consentimiento" (p. 98). El argumento es elaborado en el capítulo que se intitula *Las Verdaderas Marcas de la Soberanía* (p. 153). Bodino empieza afirmando, en evidente alusión a los legistas, que ni siquiera los que "han escrito mejor" acerca de la idea del Estado han manifestado correctamente "este punto" (p. 153). Pasa entonces a repetir que "la primera y principal marca de un príncipe soberano" —la única de la que puede decirse que contiene a todas las demás como aspectos o implicaciones— ha de ser la facultad de "dar leyes a todos sus súbditos" sin buscar el consentimiento "de nadie más grande, igual o menor que él mismo" (p. 159).

Esta afirmación lleva consigo un rechazo de la creencia ortodoxa, aún apoyada por gran número de legistas de que, siendo el gobernante esencialmente un juez, su función primaria será la de mantener el sentido de justicia ya encarnado en las leyes y costumbres de la república. En cambio, Bodino arguye que el concepto de derecho positivo debe definirse "sin ninguna otra adición", como "la orden de un soberano concerniente a todos sus súbditos". Insiste, así, inequívocamente (lo cual hizo época) en que "las leyes de un príncipe soberano, aun cuando estén fundadas en razones buenas y vivas, sin embargo no dependen sino de su simple y franca buena voluntad" (pp. 92, 156). Por último subraya que esto a su vez significa que todo soberano ha de ser, por definición, *legibus solutus*, totalmente "absuelto" de toda obligación de obedecer a las leyes positivas del Estado (p. 91). Ciertamente, quedará "exento de las leyes de sus predecesores", pues de otra manera se vería infringida su soberanía (p. 91). Y nunca podrá "estar sujeto a sus propias leyes", ya que "no puede haber obligación que tome su existencia de la mera voluntad del que promete lo mismo" (p. 92).

Queda por preguntar cómo trata Bodino de justificar su conclusión de que una forma absoluta e irresistible de soberanía legislativa ha de quedar ubicada, por definición, en algún punto determinado de todo Estado genuino.

La respuesta se encuentra examinando su aplicación de las técnicas humanistas al estudio del derecho público. Empieza por adoptar la crítica humanista de la ciencia jurídica bartolista que ya había sido adoptada por los teóricos constitucionales en el decenio de 1560. El relato tradicional de que Bodino se opuso a estos avances y abrazó el bando de la reacción bartolista mientras enseñaba derecho en Tolosa en 1554 ha quedado demostrado, "sin la sombra de una duda, como una leyenda" (Mesnard, 1950, p. 44). Para cuando inició su preparación jurídica, a finales del decenio de 1540, los exponentes del *mos docendi Gallicus* ya habían triunfado en Tolosa, y por los escritos del propio Bodino es manifiesto que aceptó sus conclusiones. Es decir, supone que el derecho romano no es *ratio scripta,* sino, sencillamente, el código jurídico de una sociedad particular antigua, que necesitaba explicación de acuerdo con las distintivas técnicas filológicas e históricas de los humanistas. Como lo pone en claro el prefacio al *Método,* sólo tiene sarcasmos hacia el intento bartolista "de establecer principios de jurisprudencia universal a partir de los decretos romanos", y considera todo intento de fundar una ciencia de la jurisprudencia sobre "la legislación de un Estado particular" como simplemente un "absurdo" (p. 2).

A pesar de todo, durante el decenio de 1560, cuando Bodino abandonó el estudio académico del derecho para practicarlo como abogado en París, llegó a percibir (como nos dice en el prefacio al *Método*) que los jurisconsultos humanistas estaban convirtiéndose en una secta demasiado enclaustrada y, por consiguiente, estaban siendo sumamente limitados en su reforma de la ciencia jurídica. Al concentrarse en corregir anacronismos del entendimiento bartolista del derecho romano, se habían permitido quedar a un lado, en su obsesión por minucias puramente históricas y filológicas (Kelley, 1973b, p. 133). El peor, en este sentido, nos dice que es Cujas, quien es implícitamente atacado en el prefacio al *Método,* como jefe de aquellos "que prefieren ser considerados gramáticos antes que jurisconsultos" y después denunciados, por su nombre, en el prefacio de 1578 a los *Seis Libros* por ocuparse en "disputas, a la manera de un chico de escuela, sobre palabras y cuestiones triviales".[36] Según Bodino, estas preocupaciones por "las cantidades de sílabas" han hecho que los humanistas descuiden dos tareas más que son centrales, ambas, para la construcción de una genuina ciencia jurídica y política.[37] Una de ellas es que las técnicas de los humanistas no sólo deben aplicarse al estudio de la antigua Roma, sino de cada sistema conocido de derecho, siendo la idea "unir y comparar los marcos jurídicos de todos los Estados".

[36] Véase Bodino, *Method,* p. 7 y *Six Books,* p. A71.

[37] Para el análisis de estos rasgos de la metodología de Bodino y sus relaciones con su pensamiento político, estoy en gran deuda con Kelley, 1973b, y especialmente con Franklin, 1973.

La otra tarea esencial consiste en consagrarse a un estudio mucho más vasto de "las costumbres de los pueblos" en todos los reinos y repúblicas célebres, siendo en este caso la idea nada menos que un análisis comparativo de "los comienzos, el crecimiento, las condiciones, los cambios y la decadencia de todos los Estados".[38]

La ejecución de esta nueva y ambiciosa empresa requería, según Bodino, abordar inmediatamente un programa de trabajo en dos partes. Era obviamente esencial, en primer término, recabar todos los datos pertinentes. En el Prefacio del *Método* habla Bodino de la necesidad de enterarse de las leyes y estructuras sociales de las antiguas Persia, Grecia, Egipto, Roma y la comunidad de los hebreos, así como de las modernas España, Inglaterra, Italia, Alemania, Turquía y Francia (p. 3). Para cuando llegó a publicar los *Seis Libros*, un decenio después, es evidente que había completado en gran parte este heroico curso de lecturas. El segundo ejercicio vital —que, se queja Bodino, casi nunca se ha intentado— es el de "disponer las cosas en orden correcto y forma pulida", empezando con "los principales tipos y divisiones" del derecho, procediendo a establecer "postulados en que descansa todo el sistema", y concluyendo con un conjunto de definiciones y reglas (pp. 1-3). Una vez más, es claro que para cuando llegó a planear la organización de los *Seis Libros*, también había cumplido con esta nueva tarea, al menos a su propia satisfacción. Es cierto que Bodino a menudo ha sido atacado por presentar su argumento en completo "caos" y "desorden".[39] Pero puede argüirse que tales juicios se basan en el hecho de no haber captado los principios de clasificación que en realidad entraron en juego en los *Seis Libros*. Si enfocamos la obra con los cánones antiaristotélicos de la lógica ramística, empezando, como aconseja Ramus, con una definición del terreno que debe considerarse, y pasando a bifurcar cada tema en subdivisiones cada vez más pequeñas, descubriremos que la primera mitad de los *Seis Libros* está organizada enteramente en torno de estas categorías esencialmente ramistas de "invención" seguida por "disposición" o juicio (Duhamel, 1948-1949, pp. 163-171; McRae, 1955, p. 319). El primer Libro escoge el tema que va a considerarse —el de los sistemas de mando— y subdivide el tema en sistemas privados (la familia) y públicos (el Estado). El segundo Libro pasa a subdividir la idea del Estado en todas sus formas posibles, y el tercero a subdividir su organización interna en todas sus partes constitutivas. Terminamos con "el orden de los ciudadanos" que, según se nos dice, constituyen las unidades últimas en que es posible analizar la materia de la ciencia política.

Este programa de recabación de datos y disposición lógica está gobernado

[38] Para estas afirmaciones, véase el Prefacio de Bodino al *Method*, pp. 2, 8.

[39] Esto puede decirse especialmente de los antiguos comentarios. Para las afirmaciones antes citadas, véase Chauviré, 1914, p. 487, y Allen, 1957, p. 404.

por dos distintos propósitos "científicos", cuya ejecución equivalía —según el propio Bodino— a la construcción de una genuina ciencia de la política. El primero es el intento de aportar y fijar inductivamente todas las variables que, aun cuando más allá de todo gobierno humano, puede mostrarse que afectan el destino de las comunidades y, así, son "de gran peso e importancia para la mejor evaluación de la legislación".[40] Lo que en realidad logra aportar Bodino es un análisis del concepto humanista de la Fortuna: considera todas las causas naturales y ocultas del surgimiento, florecimiento y declinación de los Estados, con objeto de hacer que cada legislador sea sensible a los frenos especiales con que se ve obligado a actuar, permitiéndole así producir las leyes más adecuadas para su propia república en particular. El resultado, expuesto en los Libros IV y V, es una revisión de los *naturels*, que trata de explicar la influencia de las estrellas y de ciertos números místicos de la fortuna de los Estados, y culmina en un estudio del clima como causa de las diversas costumbres, religiones y estructuras sociales que pueden encontrarse en las tres distintas zonas climáticas del mundo civilizado. A veces se afirma que el primer estudio sistemático de la influencia de tales causas naturales fue la obra de Montesquieu, y aun que "todo el estudio de la jurisprudencia histórica proviene de *L'Esprit des Lois*" (Martin, 1962, p. 152). Pero esto pasa por alto el grado en que Montesquieu en realidad estaba nutriéndose en una existente tradición de análisis —tradición que ya estaba bien establecida en la época en que Bodino escribía, y que el propio Bodino desarrolló hasta tal punto de refinamiento y avance que apenas pudo superarlo el propio Montesquieu.

El otro propósito "científico" de Bodino se halla en completo contraste con este ensayo de relativismo moral. Trata de descubrir —un tanto a la manera de Pareto— los residuos subyacentes en la superficial variedad de acuerdos jurídicos y políticos, fundamento que, según afirma, es posible descubrir mediante un apropiado estudio comparativo e histórico de toda comunidad conocida. Como cree, según subraya en el Prefacio al *Método*, que "en historia la mejor parte de la ley universal yace oculta", piensa que debe ser posible establecer inductivamente las leyes que toda comunidad *necesita* poseer, examinando todas las leyes que en todos los tiempos han poseído las comunidades. Su intención última al tratar de "unir y comparar los marcos jurídicos de todos los Estados" es, por tanto, establecer "científicamente" el contenido de "la ley común de todas las naciones", revelando así qué rasgos debe incluir *ex hypothesi* todo sistema jurídico satisfactorio (p. 2).

Estas suposiciones, unidas, sirven para indicar por qué cree Bodino que ha

[40] Véase el Prefacio de Bodino al *Method*, p. 8.

logrado aportar una prueba a su afirmación básica en los *Seis Libros*, en el sentido de que un absoluto e irresistible poder soberano debe existir, por definición, en todo Estado viable. Según sus investigaciones sociológicas e históricas, la existencia de tal autoridad es, en realidad, rasgo central, según nos dice, de los sistemas jurídicos "de Francia, España, Inglaterra, Escocia, Turquía, Moscovia, Tartaria, Persia, Etiopía, la India, y de casi todos los demás reinos de África y Asia" (p. 222). Y según la metodología que gobierna sus investigaciones, establecer semejante afirmación con tal grado de densidad empírica es, en efecto, establecer que la encarnación precisamente de esta índole de autoridad en cualquier sociedad política debe ser condición necesaria para que siga pudiendo considerársele como un Estado genuino.

Además de constituir el rasgo central de su sistema político, el concepto de soberanía de Bodino ha llegado a ser el centro de una considerable controversia entre los intérpretes de los *Seis Libros*. El problema consiste en determinar hasta dónde intentó que los poderes de la soberanía debieran tomarse como absolutamente ilimitados. El consenso entre los antiguos comentaristas fue que, como lo expresa Gierke, Bodino "extinguió totalmente la idea de un Estado constitucional".[41] Sin embargo, puede argüirse que si enfocamos el análisis de Bodino pensando en los tradicionales frenos de *la police*, *la religion* y *la justice*, encontraremos que un número considerable de estos frenos al absolutismo aún parecen conscientemente conservados.[42]

Como en los escritos de los anteriores jurisconsultos, hay un aspecto del freno de *la police* que indiscutiblemente sobrevive en los *Seis Libros*. Se trata del freno de las *Leges Imperii*, las dos leyes fundamentales de Francia, "concernientes al estado del reino y a su establecimiento" de manera tal que "el príncipe no pueda derogarlas" (p. 95). La primera es la ley sálica que garantiza la sucesión varonil, que Bodino defiende en el Libro VI, con la afirmación knoxiana de que "la regla y el gobierno de las mujeres va directamente contra la ley de la naturaleza" (p. 746; *cf.* pp. 753-754). La otra

[41] Véase Gierke, 1939, p. 158 y, para juicios similares, véase Hearnshaw, 1924, pp. 124-125, y las numerosas autoridades citadas en Lewis, 1968, p. 214.

[42] La corriente, entre comentadores más recientes, ha sido argüir que el grado en que la doctrina de Bodino pretendía ser una afirmación de una soberanía absolutamente ilimitada tradicionalmente se ha sobreestimado. Véase por ejemplo Shepard, 1930, pp. 585, 588-589 y más recientemente las discusiones que aparecen en Giesey, 1973, p. 180, Salmon, 1973, y Franklin, 1973. Sin embargo, estos estudios han solido concentrarse en la evidencia interna, en pro y en contra de la interpretación constitucionalista de Bodino, en lugar de emplear el enfoque que yo he tratado de aplicar aquí, a saber, el de recordar las tradicionales limitaciones puestas a la idea de soberanía absoluta, y utilizarlas como marcas contra la cual pueda, en efecto, medirse la doctrina de Bodino.

prescribe que, aun en una monarquía absoluta, el gobernante disfrute "tan sólo del uso" y nunca de la verdadera propiedad del dominio real (p. 653). Esto, a su vez, significa que "todos los monarcas y Estados han considerado como ley general e indúdable" el que las tierras acordadas al soberano para permitirle "vivir por sí mismo" no pueden ser hipotecadas legalmente, alienadas ni vendidas, ya que representan una parte de "los ingresos públicos" y como tales deben ser "sagradas e inalienables" (p. 651).

A veces, ha habido quejas en el sentido de que este tratamiento del derecho acerca de la alienación del fisco representa una confusión en la teoría de la soberanía de Bodino (por ejemplo Saino, 1963, p. 408). Pero Bodino tiene cuidado de subrayar que la prohibición de su alienación pretende ser parte de su definición de soberanía. Acepta que el soberano ha de tener los medios naturales para gobernar. Arguye entonces que éstos se le deberán asignar, en forma de concesión especial, pues no puede suponerse que los posea por sí mismo. Dadas estas suposiciones, no hay ninguna confusión en concluir que ni siquiera un soberano absoluto puede alienar alguna propiedad que se le haya dado de esta manera. Como el dominio va anexo a la soberanía y no al soberano, conserva la categoría de ingreso público, sin llegar a ser nunca propiedad privada del soberano mismo. Y como esto entraña que el verdadero poseedor del dominio será en todos los tiempos la comunidad, y no su soberano, no hay incongruencia en concluir que ni siquiera el soberano más absoluto tiene el derecho de alienarlo, así como no puede disponer de ninguna otra propiedad de sus súbditos (*cf.* Burns, 1959, p. 176).

Además de tener este aspecto de *la police*, Bodino sigue insistiendo en un rasgo crucial de los frenos vinculados de *la religion* y *la justice*. Arguye que aun cuando la *forma* del derecho positivo acaso no sea más que la voluntad declarada del soberano, su *contenido*, en todo tiempo habrá de estar en armonía con los dictados de la justicia natural (*cf.* Lewis, 1968, p. 215). De allí se sigue que el soberano ha de ser contenido por una ley genuina en todos los actos públicos, pues ha de considerar las leyes de la naturaleza y de Dios como sus guías principales para mantener un sistema de justicia natural.[43] Esta decisiva limitación a la voluntad del soberano es enunciada con gran pompa en el capítulo intitulado *De la Soberanía*. Decir que un soberano absoluto es "libre de todas las leyes" no es decir nada acerca de "las leyes de Dios y de la naturaleza", ya que "todos los príncipes y pueblos del mundo" han de someterse a estas ordenanzas, y nunca podrá estar "en su poder impugnarlas" sin ser "culpables de alta traición a la majestad divi-

[43] Como ha observado Giesey, la resultante categoría de leyes que son "aparentemente civiles, en realidad naturales" constituye, "por mucho, el elemento más importante en cualquier defensa que se haga de Bodino como constitucionalista". Véase Giesey, 1973, p. 180.

na" (p. 92). Esto significa, en efecto, que todos los príncipes están más estrictamente obligados que sus súbditos a obedecer las leyes de la naturaleza y de Dios, pues "no pueden quedar exentos de las mismas, ni por el senado ni por el pueblo, sino que habrán de ponerlas en vigor para hacer su aparición ante el tribunal de Dios Todopoderoso" (p. 104). Así, argüir que "los príncipes no están sujetos a la ley" y poner en claro que esto nunca se aplica a las leyes de la naturaleza y de Dios es "hacer gran daño a Dios y a la naturaleza" (p. 104).

Esta doctrina lleva consigo buen número de implicaciones que Bodino claramente tiene interés en subrayar. Una es que cada súbdito ha de tener un deber —que surge de su anterior obligación de obedecer las leyes de Dios— de desobedecer toda orden de sus soberanos que sea contraria a estas leyes o las leyes de naturaleza, basadas en aquéllas. El punto aparece en el Libro III, en el capítulo sobre la obediencia de los magistrados (pp. 309-325). Bodino sigue manteniendo que aun si las órdenes del soberano van contra las leyes de la naturaleza así como contra sus propias leyes positivas, nunca podrá hablarse siquiera de resistencia legal de parte de alguno de sus súbditos. Hasta insiste en que si "la orden del príncipe no es contraria a las leyes de Dios y de la naturaleza", sino tan sólo contraria a las leyes civiles del Estado, entonces el magistrado no tiene derecho ni siquiera de desobediencia pasiva, ya que "no corresponde al magistrado examinar o censurar los hechos de sus príncipes, u oponerse a sus procedimientos concernientes a la ley del hombre, de la que el príncipe, según puede verlo él, se halla apartado" (p. 313). Sin embargo, concede que esta doctrina tan sólo se aplica a "la justicia civil y la utilidad", y no "si tales órdenes son contrarias a las leyes de la naturaleza" (p. 313). Si el príncipe emite una orden que es contraria a estas leyes superiores, sigue siendo deber no sólo de los magistrados sino de todo el pueblo desobedecer, ya que "el honor de Dios", y la necesidad de respetar las leyes de la naturaleza "deberán ser para todos los súbditos mayores y más preciosas que la riqueza, la vida, el honor de todos los príncipes del mundo" (p. 324).

La obligación del soberano de obedecer los dictados de la ley natural también sirve para colocar buen número de frenos a su propio comportamiento, dos de los cuales pasa Bodino a explicar. Pese al hecho de que es *legibus solutus*, sigue obligado a cumplir con sus contratos, aun los que establece con sus propios súbditos (p. 106). La razón es que la obligación de mantener las propias promesas es una estipulación de la ley de la naturaleza. Ahora Bodino ya ha establecido que "el príncipe no está por encima del público" con respecto a su deber de cumplir con esta ley superior (p. 93). Así, dice categóricamente que "no debemos confundir las leyes y los contratos de los príncipes soberanos". Mientras que la ley depende "de la voluntad y

placer del que ejerce la soberanía", todo contrato "entre el príncipe y sus súbditos es mutuo, y obliga recíprocamente a ambas partes, de modo que una parte no puede separar con perjuicio o sin consentimiento de la otra" (p. 93).

Bodino también subraya la obligación del soberano de respetar el mantenimiento de la propiedad privada por sus súbditos como derecho inalienable. Este freno al *Imperium* por el *dominium* se sigue de su creencia en que la unidad familiar constituye tanto el origen como la esencia de la comunidad. Imaginar una comunidad sin familias, declara, es como imaginar "una ciudad sin casas" (p. 8). Pero si no podemos concebir una comunidad sin familias, entonces no podremos concebir una comunidad sin propiedad privada, ya que "una comunidad de todas las cosas" sería "incompatible con el derecho de la familia", que necesita retener su propiedad para mantener su existencia material (p. 11). La objeción —tan a menudo discutida en este punto por los escritores escolásticos— de que las leyes de la naturaleza parecen especificar una comunidad original de bienes es bruscamente desdeñada con una apelación al hecho de que la ley del Decálogo "expresamente nos prohíbe robar" (p. 11). Se nos dice que esto muestra que la propiedad privada de hecho se presupone en la ley de la naturaleza, y así, que el ideal platónico de una "comunidad de todas las cosas" debe estar fundado en un error. Se dice que los dictados del Decálogo revelan, por lo contrario, que todos los estados han sido "nombrados por Dios" para dar en común todo lo que es genuinamente común mientras reservan "a cada hombre en privado aquello que en privado le pertenece" (p. 11).

La implicación de estas suposiciones para la relación entre *Imperium* y *dominium* queda elaborada en el capítulo clave *De la Soberanía.* Bodino empieza por repetir que nada es "más religiosamente prohibido por las leyes de Dios que robar y despojar a otros hombres de sus bienes" (p. 109). Nos recuerda entonces que "ni siquiera un príncipe soberano puede suprimir los lazos" establecidos por "las leyes eternas de la naturaleza" (p. 109). Concluye entonces que quienes dicen que "un príncipe tiene poder para arrancar con violencia los bienes de otro hombre" están predicando una doctrina directamente contraria a las leyes de Dios (p. 109). Ni siquiera el soberano más absoluto puede tener nunca el derecho de "tomar ni dar los bienes de otro sin el consentimiento del poseedor" (p. 110). Todo el que cita la máxima "Todo será del príncipe", deberá entenderse que está hablando simplemente de "poder y soberanía", pues ni aun en la monarquía más absoluta "la propiedad y posesión de las cosas de cada hombre deberá quedar reservada a él" (p. 110).

Como se ve obligado Bodino a reconocerlo, esta defensa de la propiedad privada lleva consigo una consecuencia práctica un tanto embarazosa para

su teoría de la soberanía absoluta. Si es contrario a las leyes de Dios que un soberano tome los bienes de sus súbditos, parece que la exigencia de impuestos será equivalente a un acto de confiscación, que no puede justificarse a menos que, por alguna razón, los súbditos lo hayan aprobado. Bodino no hace ningún intento por evadir esta implicación de su argumento: constantemente sostiene que todo impuesto requiere un consenso explícito, y que, por tanto, habrá que evitar hasta donde sea posible todo nuevo impuesto. Esta fue la posición que públicamente adoptó cuando fue elegido miembro de los Estados Generales, en 1576, honor que menciona varias veces en los *Seis Libros*, con una vanidad bastante cómica. Las reuniones de la asamblea estuvieron dominadas por los intentos de Enrique III por recabar fondos, y Bodino parece haber puesto en peligro el favor de que disfrutaba en la corte insistiendo en varios discursos en que los diputados debían negarse a todo aumento de los impuestos (Ulph, 1947, p. 292; *cf.* p. 289). Sus motivos para adoptar esta actitud quedan puestos en claro en el extenso capítulo intitulado *Del Tesoro*, al final de los *Seis Libros* (pp. 649-686). Empieza concediendo que cuando una comunidad se ve "súbitamente oprimida sea por el enemigo, sea por algún accidente inesperado", los cargos "entonces impuestos a los ciudadanos son religiosos y santos", pues la comunidad de otra manera podría quedar "enteramente arruinada" (p. 663). Pero pasa a advertir a los reyes de Francia que, como poseer propiedades es un derecho según la ley de la naturaleza, ni aun los príncipes más absolutos tienen autoridad para "hacer ninguna imposición" a sus súbditos "ni de prescribir tal derecho sin su consentimiento" (p. 665). Y añade que "nada causa más pronto cambios, sediciones y ruinas de Estados que los excesivos cargos de impuestos", hecho que le parece bien ilustrado por la revuelta que por entonces ocurría en los Países Bajos.[44]

[44] Bodino ha sido frecuentemente acusado de contradecirse aquí, ya que su argumento no parece muy compatible con su original versión de la soberanía como el poder de "dar leyes a los súbditos en general sin su consentimiento" (p. 98). Allen afirma encontrar "desconcertante" todo el análisis de los impuestos y Franklin insiste en que "Bodino fue incongruente en este punto". (Véase Allen, 1957, p. 410; Franklin, 1973, p. 87.) Wolfe recientemente ha tratado de explicar cómo pudo surgir la incongruencia. Sugiere que el argumento de Bodino puede enfocarse en relación con su compromiso fundamental de defender la autoridad de la monarquía francesa. Como Bodino consideraba que los impuestos eran la principal causa de inquietud, y pensó que la principal política de la Corona había de consistir en buscar la paz a toda costa, deseaba que el poder de exigir impuestos fuese todo lo difícil posible, considerando que fuera un medio de defender la monarquía. (Véase Wolfe, 1968, pp. 277-284.) La explicación es ingeniosa, pero puede argüirse que no hay una gran inconsecuencia que deba explicarse, pues podemos suponer que lo que revela el análisis de los impuestos hecho por Bodino no es tanto una falla en la construcción de su teoría de la soberanía cuanto una ilustración más del carácter que deseó darle, y en par-

Así pues, parece claro que si enfocamos el tratamiento dado por Bodino a los tradicionales frenos de *la police, la religion* y *la justice*, veremos que buen número de elementos constitucionalistas sobreviven aun en la estructura aparentemente monolítica de los *Seis Libros*. Sin embargo, no es menos claro que entre la publicación del *Método* de 1566, y los *Seis Libros*, un decenio después, Bodino cambió de opinión decisivamente acerca de los derechos de los súbditos.[45] En los *Seis Libros*, deliberadamente retira todas las salvaguardias constitucionales específicas que había tratado de imponer en el *Método*, y se retira con obvia alarma a la defensa mucho más intransigente del absolutismo real.[46]

Además de defender las *Leges Imperii*, Bodino completamente renuncia al freno de *la police* a lo largo de los *Seis Libros*. Como hemos visto, la esencia de este freno había sido la sugestión de que el rey había de encontrar límites entre las leyes consuetudinarias, hasta tal grado que Francia había sido clasificada por Seyssel como ejemplo de Estado mixto. Bodino sostiene ahora que quienes describen la monarquía francesa como "mixta y compuesta por los tres tipos de comunidad" están expresando "una opinión no sólo absurda, sino también capital" ya que "es alta traición hacer que el súbdito sea igual al rey" (p. 191). Su propia idea es que la ley y la costumbre deben distinguirse tan completamente que la idea de un freno de la costumbre al derecho de legislar queda automáticamente descartada. Concede que muchas personas suelen suponer que "las costumbres casi tienen la fuerza de leyes",

ticular una confirmación de su idea de que los derechos de la monarquía absoluta siempre deben ser moderados por las leyes de la naturaleza.

[45] Cierto que esto no es completamente indiscutible. Las autoridades más antiguas —tales como Chauviré— suelen hablar de la "continuidad esencialmente profunda" entre los argumentos del *Método* y de los *Seis Libros*, y esta interpretación ha resurgido recientemente en King, en su análisis del pensamiento político de Bodino (véase Chauviré, 1914, p. 271 y *cf.* King, 1974, pp. 300-310). King pregunta específicamente si el compromiso de Bodino con el absolutismo es "más marcado" en los *Seis Libros* que en el *Método*, y responde que "no puede establecerse este punto" (p. 303). Sin embargo, como yo trato de argüir, tal negativa a discriminar entre los dos libros parece pasar por alto los cambios específicos que Bodino introdujo al considerar la clave cuestión constitucional de si pueden contenerse legal e institucionalmente las facultades de la monarquía francesa.

[46] Para esta interpretación, véase Reynolds, 1931, p. 182, opinión que ha sido desarrollada en Salmon, 1973, pp. 365-371 y en Franklin, 1973, pp. 54-69. En lo que sigue yo acepto en gran parte estas valiosas versiones, aun cuando creo que Salmon (por ejemplo, p. 378) quizás exagera el punto en que los cambios de las ideas de Bodino pueden explicarse por su deseo de responder a los hugonotes revolucionarios del decenio de 1570. Puede señalarse que otro motivo más pudo ser su deseo de rechazar su antigua versión y de atacar toda la corriente hacia el constitucionalismo que se había desarrollado entre los escritores políticos franceses en el curso del decenio de 1560.

aunque "no dependen del juicio o el poder del príncipe soberano" (p. 160). Pero pronto desdeña los dos argumentos implícitos en esta creencia (p. 160). El poder de la costumbre no se parece nada al de la ley, pues la "costumbre no tiene fuerza por tolerancia y en tanto que le plazca al príncipe soberano", que a su vez posee la única autoridad de convertir una costumbre en ley "sometiéndola a su propia confirmación". Además, el poder de la costumbre es indiscutiblemente dependiente del príncipe, pues "toda la fuerza de la costumbre y de la ley está en poder de quien ejerce la soberanía en una comunidad" (p. 161).

Además de suprimir el freno de *la police*, Bodino procede a retirar todos los frenos específicos que los teóricos constitucionales del decenio de 1560 habían resucitado, en oposición a los legistas y habían analizado bajo las rúbricas de *la religion* y *la justice*. El propio Bodino había argüido en el *Método* que el gobernante siempre debe contar con el consentimiento de los Tres Estados para alterar toda costumbre bien establecida o forma antigua de procedimiento. Sostiene ahora que aun cuando las leyes de Francia habitualmente no se han cambiado salvo "después de una asamblea general de los Tres Estados", nunca es "necesario que el rey dependa de su consejo", y siempre le será posible "hacer lo contrario de lo que demanden, si así lo requieren la razón natural y la justicia" (p. 95). Además de la facultad de retirar su consentimiento a la tasación, los Estados no tienen autoridad "en nada que ordene o determine o dé expresión, sino en lo que place al rey aceptar o rechazar" (p. 95). Así, cuando el rey de Francia —o de España o de Inglaterra— emite una orden a los Tres Estados tan sólo está reconociendo que "es una parte de cortesía", del asunto de legislar "hacerlo con el buen consentimiento del senado". Nunca hay alguna implicación "de que el príncipe soberano esté sujeto a tal aprobación, o no pueda por sí mismo hacer una ley sin la autoridad y el consentimiento de los Estados o del pueblo" (p. 103).

Por último, Bodino ha hecho un hincapié especial, en el *Método*, en las limitaciones jurídicas (en oposición a las representativas) puestas a los poderes de la Corona francesa. Se han citado tres frenos distintos, todos los cuales ahora retira deliberadamente. Había empezado por señalar que el rey está atado a su juramento de coronación; sin embargo, cuando llegó a escribir los *Seis Libros*, evidentemente se había alarmado por las implicaciones selectivas de esta doctrina, que mientras tanto habían sido explotadas por los revolucionarios calvinistas. Tanto Beza como Hotman se habían aferrado al juramento de los aragoneses que, en su opinión, significaba que el pueblo tiene el deber de obedecer a sus gobernantes tan sólo mientras éstos cumplan con sus promesas; y "si no, no" (Giesey, 1968, pp. 20-24). Bodino se refiere a este juramento en los *Seis Libros*, y arguye que quienes lo han invocado

para "hacer una confusión de las leyes y del contrato del príncipe" se han equivocado peligrosamente (p. 92). La única forma en que puede quedar limitada la conducta de un soberano legítimo es por medio de su obligación de actuar de tal manera que "lo requieren el derecho y la justicia" (p. 94). Y esto, a su vez, significa que "todo príncipe soberano" siempre deberá ser libre, y ninguna acusación de perjurio, podrá "frustrar y anular" todo juramento que haya hecho, siempre que encuentre que han cesado "su razón y equidad" (p. 94). Suprimir esta facultad discrecional e insistir en que "los príncipes deben estar atados por sostener los juramentos de mantener las leyes y costumbres del país" es, sencillamente "socavar todos los derechos de la majestad soberana" (p. 101).

Bodino también había manifestado en el *Método* que el Parlamento de París tenía el derecho de vetar todo propuesto acto de legislación, de modo que todo edicto injusto de los reyes siempre podría ser "desechado por la corte" (p. 254). Sin embargo, cuando llegó a publicar los *Seis Libros*, había llegado a considerar esto como una "falsa opinión" y además perniciosa (p. 323). Mientras tanto, había llegado a ver que uno de los principales argumentos de quienes deseaban "levantarse en armas contra su príncipe" era la sugestión de que los jueces tienen el derecho de negarse "a verificar y poner en vigor los edictos y órdenes de su príncipe" (p. 323). Ahora está dispuesto a insistir en que tal doctrina no sólo es "contraria al derecho y a la ley", sino que incluye una comprensión falsa de la historia constitucional de Francia. Encuentra los orígenes de la verdadera relación entre la Corona y el Parlamento en el reinado de Felipe el Hermoso, que hizo de él "un tribunal ordinario" para "quitarle toda intervención en los asuntos de Estado" (p. 266). El siguiente paso decisivo se dio cuando el rey "recomendó al tribunal intervenir tan sólo en la decisión de controversias y la administración equitativa de la justicia", y advirtió a sus funcionarios "que no se convirtieran en sus tutores o protectores del reino" (p. 266). La misma relación fue confirmada en tiempo de Francisco I, cuando exhibió un decreto "por el cual se prohibió al Parlamento de París", en cualquier manera "poner en duda las leyes o decretos procedentes del rey y concernientes a los asuntos de Estado" (p. 267).

El tercero y último freno que Bodino había subrayado en el *Método* era la independencia de los jueces y lo impropio de quitarlos de sus puestos, salvo por delitos graves. En los *Seis Libros* mantiene que todos los magistrados deben tener asegurado su cargo, pero piensa ahora que sus poderes dependen por completo de las facultades del príncipe soberano. El asunto se discute extensamente en el Libro III, en el capítulo *Del Poder y la Autoridad de un Magistrado*, en que una vez más se pasa revista a la pugna entre Azo y

Lothair (pp. 325-342). Mientras que Bodino se había inclinado cautelosamente, en el *Método*, del lado de Azo, ahora pone en claro que la manera correcta de "decidir la cuestión general" entre ellos es reconocer que "todos los magistrados y comisionistas" son "simples ejecutores y ministros de las leyes y de los príncipes", y nunca los detentadores de alguna autoridad independiente o "alguna facultad en este punto o respecto en sí mismos" (p. 333). Todo el asunto finalmente queda resumido al principio del capítulo clave sobre el concepto de soberanía. Aun cuando un soberano puede, si así lo desea, delegar su autoridad, siempre le será posible "tomar para sí mismo el examen y decidir de cosas tales como las que ha transferido a sus magistrados o funcionarios" y en cualquier momento "tomar el poder dado a ellos por virtud de su comisión o institución, o permitir que lo conserven mientras a él así le plazca" (p. 85).

Esta defensa de una soberanía legislativa personal y absoluta estaba destinada a tener una influencia inmediata y sumamente poderosa. Desde el decenio de 1580, Gabriel Harvey observó que "no se puede entrar en el estudio de un erudito" sin que las oportunidades sean, según él, de diez a uno a que le encontrará leyendo a Le Roy o Aristóteles o los *Seis Libros* de Bodino.[47] Durante el mismo periodo, el distintivo análisis de la soberanía hecha por Bodino fue tomado por gran número de teóricos políticos en Francia, entre ellos Jean Duret, François Grimaudet y Pierre Gregoire, y poco después Pierre de Belloy, Jacques Hurault, François Le Jay y Louis Servin (Church, 1941, pp. 245-246). A esta lista debemos añadir los nombres de dos escoceses afrancesados, Adam Blackwood y William Barclay. Ambos se dedicaron a volver estos argumentos específicamente contra los escritores a quienes Barclay llamó los "monarcómacos" o asesinos de reyes, y en particular contra su propio paisano, George Buchanan, el más radical de todos los revolucionarios calvinistas. Como resultado de este ataque, Barclay después fue señalado por Locke, al término del *Segundo Tratado*, como uno de los grandes "aseveradores" de "el poder y la divinidad de los reyes", descripción a la que tienen igual derecho todos los demás escritores franceses de la época sobre el absolutismo (p. 437). Todos ellos empiezan tomando la afirmación de Bodino en el sentido de que una forma absoluta de soberanía legislativa debe, por definición, estar localizada en algún punto determinado en cada Estado. A esto añaden la creencia originalmente protestante de que todos estos poderes son directamente ordenados por Dios, de modo que ofrecer alguna resistencia al rey es estrictamente equivalente a resistir a la voluntad de Dios (*cf.* Church, 1941, pp. 244-245). Con la unión de estos dos argumentos finalmente queda articulado el concepto distintivo del "derecho

[47] Véase Salmon, 1959, p. 24, y *cf.* Mosse, 1948.

divino" de los reyes, y puede decirse que ya está plenamente formado el concepto que después harían famoso Bossuet en Francia y Sir Robert Filmer en Inglaterra. Al término de las guerras de religión, puede decirse que se habían echado firmemente las bases de la ideología que después sería empleada para legitimar el maduro absolutismo de *le grand siècle*.

IX. EL DERECHO DE RESISTIR

El rechazo de la revolución popular

Al estallar las guerras de religión en 1562, el príncipe de Condé, jefe de los hugonotes, emitió una *Declaración* justificando su decisión de recurrir a las armas (Caprariis, 1959, p. 100 n.). Señala que, al entrar en París a la cabeza de un ejército, los Guisa habían "puesto en cautiverio la voluntad de la reina", usurpando así el gobierno legítimo, "siendo su único objeto disponer del reino a su propio capricho" (pp. 229, 231). Sostuvo que su objeto al movilizar era simplemente "buscar por todos los medios legítimos", "poner en completa libertad las personas del rey y la reina" y de esta manera "imponer la observación de los edictos y ordenanzas de la majestad del rey" (p. 232). La *Declaración* culmina cuando afirma que como los Guisa están tratando "de intimidar al consejo del rey con amenazas y fuerza", es deber de todos los "súbditos buenos y leales" tomar las armas, pues al hacerlo, "sostendrán la autoridad del rey y la reina" contra los intentos de los "sediciosos rebeldes" por "arruinar toda la comunidad" (pp. 229, 232, 233, 235).

Dadas las limitaciones con que actuaban los hugonotes, la justificación, estrictamente limitada y cuidadosamente constitucional de la resistencia, hecha por Condé, resulta fácil de entender. Los hugonotes, grupo minoritario obligado a buscar aliados y deseoso de tranquilizar a los moderados católicos, necesitaban poder repudiar lo más explícitamente que fuera posible la herencia existente de calvinismo revolucionario, especialmente la sugestión de que pudiese ser legal —como lo habían manifestado Ponet, Goodman y Knox— que todo el cuerpo de un pueblo piadoso se levantara en rebelión espontánea contra un gobierno idólatra. Así vemos a Hotman escribir a Calvino en diciembre de 1558 para asegurarle que "todo el mundo quedó encantado por vuestras cartas, en que abiertamente indicaba estar escandalizado" por los escritos inflamatorios de Goodman y Knox.[1] De manera similar, vemos a Calvino apartarse completamente de las diversas conspiraciones que estaban incubándose por obra de sus más irresponsables seguidores en Francia. Cuando el Concilio de Ginebra encontró pruebas, a principios de 1558, de una conspiración que estaba tramándose en Burdeos, la frustró avisando a las autoridades francesas (Kingdon, 1956, p. 68). Y cuando buen número de refugiados de la abortada conspiración de Amboise afirmó en 1560 que los jefes

[1] Para esta carta, véase Calvino, *Opera Omnia*, ed. Baum *et al.*, vol. 17, pp. 396-397.

ginebrinos habían aprobado el intento de golpe de La Renaudie contra el gobierno francés, tanto Calvino como Beza respondieron entablando juicio por calumnia, previniendo así toda nueva discusión de su supuesta complicidad (Kingdon, 1956, pp. 69, 71).

La mejor prueba de este interés de parte de los jefes hugonotes por rechazar toda idea de revolución popular la ofrece su reacción al único escrito publicado durante el decenio de 1560 que pedía un levantamiento general de todas las personas piadosas contra el impío gobierno francés. Este escrito apareció en Lyons en 1563, en el caldeado momento en que Condé había tomado la ciudad en nombre de los hugonotes, Pierre Viret había llegado como pastor y un gobernador hugonote, Soubise, se había instalado, en abierto desafío a las autoridades reales (Doucet, 1939, pp. 417-420). El título del escrito, que apareció anónimamente en francés, fue *La Defensa Civil y Militar de los Inocentes y la Iglesia de Cristo* (Caprariis, 1959, p. 113). Como observa Kingdon, sus argumentos parecen haber sido "más radicales que casi ninguna de las primeras llamadas protestantes a la resistencia", pues atribuían el derecho de resistencia al pueblo en general, y no a las autoridades constituidas (Kingdon, 1967, p. 153). La respuesta a su publicación, por los hugonotes que se habían adueñado de la ciudad fue de completo horror. Viret emitió una pública denuncia del libro, mientras que Soubise proclamó la pena de muerte para todo el que fuera descubierto vendiéndolo, y exigió que todos los ejemplares fueran recogidos y quemados (Kingdon, 1967, pp. 154-155). Al parecer, sus órdenes fueron debidamente cumplidas, pues no parece haber quedado ningún ejemplar, y el contenido de la obra sólo se conoce por una réplica que Charles Du Moulin se sintió obligado a publicar después de que alguno de sus muchos enemigos hizo la fantástica sugestión de que él la había escrito (Caprariis, 1959, p. 113, nota).

A pesar de todo, en el curso del decenio de 1560, resultó a los hugonotes cada vez más difícil sostener la ficción de que simplemente estaban defendiendo al gobierno legítimo contra la usurpación de los Guisa. Los preparativos militares de Catalina en 1567 llevaron a Condé a una hostilidad abierta, y respondió tratando de apoderarse de la persona del rey y a bloquear París (Salmon, 1975, pp. 169-170). Una vez fallida esta aventura, Catalina y los hugonotes empezaron a mirarse mutuamente con desconfianza cada vez mayor (Mercier, 1934, pp. 236-237). Condé procedió a emitir un nuevo manifiesto, mucho más amenazante, en que invocaba los argumentos ya desarrollados por los escritores constitucionalistas radicales, afirmando que el comportamiento del gobierno estaba pervirtiendo la constitución fundamental de Francia (Salmon, 1975, p. 170). El mismo argumento reaparece en buen número de escritos anónimos publicados en 1567-1568, incluso una *Protesta* que lamentaba la pérdida de las libertades francesas y un *Discurso*

en que se argüía que el verdadero gobierno de Francia, ahora usurpado, era original y legítimamente de carácter mixto.[2] Por último, es claro por pruebas internas que la *Francogallia* de Hotman —el más grande y radical tratado hugonote sobre la Constitución fundamental de Francia— fue redactada por este tiempo, aunque permaneció inédita hasta 1573.[3]

Todo intento de reconciliar la resistencia activa con la defensa de la monarquía finalmente fue abandonado después de las matanzas efectuadas por todo el país a finales de agosto de 1572. El baluarte hugonote de La Rochelle inmediatamente repudió toda lealtad a la Corona, y fue seguido, en este acto de desafío, por buen número de ciudades del sur (Léonard, 1965-1967, II, pp. 145-146). Al cabo de un año, el Languedoc virtualmente era un enclave hugonote dentro del reino, con su propio sistema federal de gobierno, que exigía ser reconocido y tolerado (Neale, 1943, pp. 83-84). Durante el mismo periodo, la necesidad de legitimar este ataque directo a la monarquía Valois empezó a producir los textos clásicos del pensamiento político hugonote revolucionario. El primero en aparecer fue la *Francogallia,* de Hotman; su autor había huido a Ginebra a comienzos de octubre de 1572 —para no retornar nunca a Francia— después de que milagrosamente logró escapar de la matanza de hugonotes efectuada en Bourges (Kelley, 1973a, pp. 218-219). Al punto empezó a retocar el escrito existente de la *Francogallia,* y en julio de 1573 había obtenido permiso de las autoridades ginebrinas para publicarlo (Giesey y Salmon, 1972, p. 50). Al revisar su manuscrito, evidentemente fue consultado por Teodoro de Beza, quien empezó a escribir al mismo tiempo una versión un tanto similar de *El Derecho de los Magistrados,* que publicó en francés a comienzos de 1574 y en latín en 1576.[4] Más adelante, en 1574, aparecieron otros tres escritos de gran importancia, todos ellos en francés, obras de escritores cuyas identidades aún se desconocen. El primero fue un diálogo intitulado *El Político.* El segundo —también en forma de diálogo— fue llamado *El Despertador.*[5] Mientras que el tercero,

[2] Sobre este punto, véase Mercier, 1934, p. 237 n, y Giesey y Salmon, 1972, pp. 39-40.

[3] Véase Giesey, 1967, p. 590, y *cf.* Giesey y Salmon, 1972, pp. 7, 38-39.

[4] Para las consultas de Beza a Hotman y sus "préstamos manifiestos" de la *Francogallia,* véase Giesey, 1967, p. 582 y nota. Para la historia de la impresión de *El Derecho de los Magistrados,* y la relación entre sus versiones francesa y latina, véase Schelven, 1954, pp. 62-65.

[5] Esta es mi traducción del título *Le Reveille Matin.* Por desgracia, Salmon ya lo ha traducido como *El Toque de Rebato* (*cf.* Salmon, 1975, p. 189). Yo, en cambio, he preferido reservar el título *El Toque de Rebato* a mi traducción del escrito de 1577 intitulado *Le Tocsin.* Nunca ha quedado establecido quién fue el autor de *El Despertador.* Barrère y Schelven sugieren que acaso fuera escrito por Hotman (véase Barrère, 1914, pp. 383-386 y Schelven, 1954, p. 75 n). Pero esta hipótesis ha sido convincentemente refutada por Giesey, 1967, p. 589 y nota. Tanto Kelley como Giesey

los *Discursos Políticos*, fue el más revolucionario de todos, presentando una teoría más anárquica de la resistencia que ninguna otra obra del pensamiento político hugonote.[6] Dos años después de esto, Simon Goulart (1543-1628), que sería el sucesor de Beza en Ginebra, publicó una serie de tres volúmenes de *Memorias del Estado de Francia bajo Carlos IX*,[7] en que se reimprimió un gran número de escritos revolucionarios, que recibieron gran difusión, entre ellos *El Derecho de los Magistrados, el Político* y los *Discursos Políticos*, así como una traducción francesa de la *Francogalia*, basada en la segunda edición, muy aumentada, que Hotman había publicado a principios de 1576 (Giesey y Salmon, 1972, p. 82). Al año siguiente se publicó *El Toque de Rebato*, descripción anónima de la Noche de San Bartolomé, que parece haber ejercido una poderosa influencia moldeando las posteriores opiniones protestantes acerca del significado y las causas de las matanzas (Sutherland, 1973, pp. 318, 325). Por último, dos años después de esto apareció la aportación que quizá sea la más grande, e indudablemente es la más famosa, a la teoría hugonota de la revolución: la *Defensa de la Libertad contra los Tiranos*, de Philippe Du Plessis Mornay (1549-1623), que ofrece el sumario más completo de todos los principales argumentos desarrollados por los "monarcómacos" hugonotes en el curso del decenio de 1570.[8]

Aunque el objeto principal de estos escritos indudablemente era justificar un ataque indirecto a la monarquía Valois, es importante añadir que aún después de las matanzas de 1572, los hugonotes estaban interesados en recha-

y Salmon sugieren, en cambio, que el autor acaso fuera Hugues Doneau (véase Kelley, 1970b, p. 551 y n, y Giesey y Salmon, 1972, p. 74 n). *El Despertador* consta de dos diálogos: el primero, publicado separadamente en 1573, relata las matanzas de 1572, mientras que el segundo, que fue publicado con el primero en 1574, analiza los principios generales de la resistencia política. Figgis sólo puede estar pensando en el primero cuando dice que *El Despertador* es "simplemente una narración de los hechos, y no dice nada de principios generales" (*cf.* Figgis, 1960, p. 174).

[6] Gisey y Salmon, 1972, p. 74, hablan de *El Despertador* como "quizá la más radical de las respuestas a la matanza de 1572", pero a mí me parece que tal honor ha de concederse a los *Discursos Políticos*.

[7] La primera edición apareció entre 1576 y 1577. Una segunda edición ("revisada, corregida y aumentada", según su cubierta) apareció en 1578, y fue reimpresa, con diferente formato, en 1578-1579. Yo me he valido de la edición de 1578. Ambas ediciones fueron publicadas en Ginebra, no en Middelburg, como dice la página de derechos. Para la atribución a Goulart y detalles de su impresión, véase Jones, 1917, pp. 14, 560-563.

[8] Aquí zanjaré un debate aparentemente interminable acerca de si Mornay o Languet, o ambos, o ninguno de los dos escribió la *Defensa*. Los mejores eruditos modernos que van, en el tiempo, desde Figgis hasta Franklin, siempre se han inclinado a aceptar a Mornay como el autor. Véase Figgis, 1960, p. 175, y Franklin, 1969, pp. 138-140. Para una bibliografía al respecto, véanse las referencias dadas en Franklin, 1969, p. 139 n y p. 208 n.

zar hasta donde fuese posible todos los elementos populistas o insurreccionarios que siguieran la herencia del pensamiento político calvinista. Aunque su principal preocupación era llamar a las armas a su propio bando, también necesitaban ensanchar la base de su apoyo no sectario y minimizar, hasta donde fuera posible, la creciente hostilidad de los católicos moderados, cuyas simpatías estaban perdiendo cada vez más —como hemos visto en el lado de observadores como Montaigne— como resultado del continuo desplazamiento hacia la anarquía. El resultado de estas presiones en conflicto fue que, aun cuando los principales hugonotes empezaron a pedir el derecho de resistencia activa a sus seguidores, continuaron, al mismo tiempo, insistiendo hasta donde les fue posible en el carácter limitado, constitucional y esencialmente defensivo de su llamado a las armas.

Buen cuidado tuvieron, en primer lugar, en excluir toda idea de resistencia por individuos o aun por todo el cuerpo del pueblo. Cierto es que en un momento se expresa cierta impaciencia ante la rigurosa exclusión del tiranicidio que esto implica. El autor de los *Discursos Políticos* lanza un sarcástico ataque a los "llamados teólogos y predicadores" que suponen que nadie podrá nunca matar legalmente a un tirano "sin una especial revelación de Dios". Pasa a afirmar que "en su total prohibición de este medio" de liberar al pueblo de la opresión, no puede encontrar "nada sólido en ninguno de sus argumentos" (p. 293a). Sin embargo, esto es sumamente excepcional, pues aun en la *Defensa* de Mornay,[9] el más militante de los grandes escritores revolucionarios, la legalidad del tiranicidio tan sólo se menciona como remota posibilidad, y es tratada con la mayor cautela. Mornay concede, desde luego que "por medio de su justicia divina" Dios puede a veces "enviarnos un Jehú" para "derrocar y liberarnos de tiranos" (S., p. 214). Pero repetidas veces subraya que "cuando Dios no ha hablado" de esta manera, cualquier hombre que se sienta "llamado" a soportar tan grave responsabilidad "debe ser sumamente circunspecto y sobrio", pues corre el terrible riesgo de que

[9] No hay una traducción completa y fidedigna de la *Defensa* de Mornay. La traducción al inglés editada por Harold J. Laski como *Defensa de la Libertad contra los Tiranos* (Londres, 1924) originalmente fue hecha en 1648, y naturalmente está llena de arcaísmos, además de ser engañosamente libre y abiertamente equivocada en varios puntos. La traducción hecha por Julian Franklin en *Constitucionalism and Resistance* (Nueva York, 1969) es precisa y admirable, pero tan sólo reproduce una versión trunca del original texto latino. Al citar la *Defensa* he estado obligado, por ello, a seguir dos políticas distintas. Cuando cito un pasaje incluido en la edición de Franklin, he empleado su traducción. Al citar un pasaje no incluido en su edición, he hecho mi propia traducción original de 1579. Así, cuando pongo una "F" entre corchetes, con un número de página detrás de la cita, la referencia es a la traducción de Franklin en *Constitucionalism and Resistance* (Nueva York, 1969), cuando pongo una "S", la referencia es a mi propia traducción de la primera edición ("Edimburgo", 1579).

FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLITICAS
CARRERA DE CIENCIAS
POLITICAS
BIBLIOTECA
U. M. S. A.
La Paz - Bolivia

pueda "confundirse con Dios" y así ser llevado a "concebir vanidades y engendrar mentiras" en lugar de servir como genuino instrumento de la justicia (F., p. 156).

Todos los demás teóricos hugonotes enfocan el problema de tiranicidio con cuidado mayor aún, basando sus argumentos en la distinción tradicional entre los tiranos por usurpación y los tiranos por práctica. Como nos advierte Beza en *El Derecho de los Magistrados* —estudio representativo de toda la cuestión— hay "una diferencia muy considerable entre estos dos casos" de gobierno opresor (p. 109).[10] Un tirano por usurpación es alguien que "por fuerza o engaño" ha "usurpado un poder que no le corresponde por ley" y, por consiguiente, no tiene ningún derecho legal a gobernar (p. 105). Esto hace legítimo que "cada ciudadano privado" "ejerza todas sus fuerzas para defender las instituciones legítimas de su patria" y así, resista a cualquier tirano "cuya autoridad no sea legítima" (p. 107). Pero la situación es mucho más complicada en el caso del tirano que, como lo dice Beza, es un genuino "magistrado soberano" que es "por lo demás legítimo" (p. 108). En este caso, es esencial poder afirmar una clara "vocación" a resistir, tal como pueda afirmarse en nombre de los magistrados o representantes del pueblo (pp. 102, 129). Pero esta es una afirmación que ninguna "persona privada" puede plantear legítimamente, pues el pueblo nunca está "autorizado" a tomar la ley en sus propias manos (p. 129). De allí se sigue que los ciudadanos individuales y aun el organismo del pueblo en general, "no tienen otro remedio" contra el tirano que la práctica de "la penitencia y la paciencia unidas a la plegaria". Todo otro intento de cura puede incurrir en "el peligro de la maldición de Dios" (p. 129).

Otra manera en que los hugonotes trataron de insistir, aun después de 1572, en el carácter puramente defensivo de su resistencia fue subrayando, en cuanto les fue posible, que el reino de su lealtad fue un paso que se vieron obligados a dar por la vileza del gobierno de Catalina de Médicis. Iniciaron el rumor —difundido por Marlowe en *La Matanza de París*— de que la matanza de San Bartolomé había sido una conspiración cuidadosamente planeada y ejecutada con la más deliberada intención de exterminar a los protestantes de Francia (Sutherland, 1973, p. 314). Uno de los primeros ejemplos de esta acusación aparece en *El Despertador*, que añade la fantástica afirmación de que más de cien mil hugonotes fueron asesinados en el verano de 1572 (pp. 45-71, 78). Las mismas afirmaciones están entretejidas por Goulart en sus *Memorias*, especialmente en la parte intitulada *Los Preparativos de las Matanzas*. Aquí se da por sentado que los "terribles designios" contra los hugonotes fueron madurados desde la Paz de Saint-Germain en 1570, y des-

[10] Todas las referencias a las páginas de *El Derecho de los Magistrados* se refieren a la traducción de Franklin, 1969, pp. 101-135.

pués aprobados en tres reuniones distintas del consejo celebrado por el rey y Catalina de Médicis en los primeros meses de 1572 (fos. 265-269). Mas generalmente, los hugonotes afirmaron que las matanzas simplemente representaban la culminación de una política impía y maquiavélica ya practicada por Catalina y su gobierno (*cf.* Kelley, 1970b). Desde luego, Catalina era la hija del hombre a quien Maquiavelo había dedicado *El Príncipe*. Esto hizo irresistible para sus enemigos la tentación de alegar que todo el gobierno de Francia estaba dirigido, como lo proclamó La Noue en su sexto *Discurso*, bajo la influencia de "las vías infames y deshonrosas" de Maquiavelo (p. 160). La sección histórica de *El Despertador* continuamente denuncia "las opiniones de Maquiavelo" como "una herejía perniciosa en cuestiones de Estado", manteniendo que "el rey fue persuadido por las doctrinas de Maquiavelo" a intentar la exterminación de los hugonotes (pp. 21, 37). El mismo cargo presenta el autor de *El Toque de Rebato*, que introduce el argumento con una larga disquisición, típicamente humanista, sobre la forma de la educación necesaria para instilar en un buen príncipe los hábitos de la prudencia y la virtud (fo. 21a *ss.*). Contrasta esto, después, con la educación que, según se decía, Catalina de Médicis había prescrito para sus hijos que, "han aprendido sus lecciones", según se afirma, "ante todo en los tratados del ateo Maquiavelo", de cuyo libro *El Príncipe* se dice que constituye "la guía de las acciones de la Reina Madre" y el medio principal por el cual el joven rey ha sido instruido "en los preceptos más apropiados para un tirano" (fo. 33a).

Estas denuncias pronto llegaron a constituir todo un *género* especial de retórica antimaquiavélica, que a su vez logró encerrar la reputación de Maquiavelo como político de la ciencia —que Bodino aún estaba dispuesto a reconocer sin vacilar— bajo una montaña de invectivas e insultos. Uno de los primeros ejemplos de esta corriente aparece en el *Maravilloso Discurso* sobre los atributos "maquiavélicos" de Catalina de Médicis, escrito anónimo atribuido a Enrique Estienne [11] que apareció por primera vez en 1575 y después fue reimpreso en las *Memorias* de Goulart. Éste empieza subrayando que "entre todas las naciones, Italia se lleva el premio de la astucia y trapacería" y procede a mostrar cómo esta "ciencia del engaño" originalmente perfeccionada en la Florencia de Maquiavelo, ahora ha sido importada por Catalina y sus consejeros a Francia, con el resultado de que es ahora "un ejemplo de tiranía en todos los actos públicos" (fos. 423a, 424a). Pero el principal ejemplo del *genre* es, desde luego, el *Anti-Maquiavelo*, de Innocent Gentillet (*c.* 1535-*c.* 1595), publicado por primera vez en 1576, cuatro años

[11] Véase *infra* Estienne, Henri, en la bibliografía de fuentes primarias. Esta atribución es aceptada por Salmon, 1975, p. 189. Pero desde 1892 Weill se quejaba de que la atribución siempre se había hecho "sin razón seria"; véase Weill, 1892, p. 94 n.

después de que Gentillet había huido a Ginebra, como refugiado de la matanza de San Bartolomé (Rathé, 1965, pp. 186-191). Esta larga y curiosa tirada parece haber desempeñado un papel importante al crear, para Maquiavelo, la reputación vulgar que desde entonces nunca ha perdido: de un escritor puramente satánico de libros de texto sobre cómo llevar la vida del tirano (*cf.* Meinecke, 1957, pp. 54-56; Raab, 1964, pp. 56-59). Aunque Gentillet está parcialmente interesado en reafirmar los ideales tradicionales de *la police, la religion* y *la justice*, su objeto principal, como ya lo hemos visto, es denunciar las perversas "máximas" que, según afirma —a menudo en forma muy tendenciosa— ha sacado de *El Príncipe* y de los *Discursos*. Habiendo establecido a su satisfacción que "la principal intención de Maquiavelo es instruir al príncipe sobre cómo llegar a ser un completo tirano", Gentillet sigue insistiendo en que las matanzas de Vassy y de San Bartolomé fueron resultado directo de la influencia de Maquiavelo sobre Catalina de Médicis y su gobierno (pp. 269, 444-445, 473). La acusación es principalmente expuesta en el Prefacio al Libro I, que amargamente lamenta la abolición de "las buenas leyes del reino" y su remplazo por las doctrinas de Maquiavelo tal como las practican los "actuales gobernantes italianos de Francia" (pp. 38-39). La misma afirmación se repite en la epístola inicial, que justifica todo el libro señalando que el examen de las doctrinas de Maquiavelo también servirá como "indicación de la fuente" de "los infames vicios que hoy están arraigando" en el gobierno de Francia.

Dado este hincapié en la tiranía del gobierno, los hugonotes pudieron presentar su decisión de resistir como sólo un acto necesario, y por tanto legítimo, de defensa propia. Buen número de escritos publicados inmediatamente después de la matanza de 1532 se concentran exclusivamente en este tema. Tal fue el primer punto subrayado en *Si es Legal que los Súbditos se Defiendan*, breve escrito publicado anónimamente en 1573, y reproducido en las *Memorias* de Goulart. Éste insiste, en nombre de los hugonotes, en que "en ningún momento hemos sido los agresores en alguna de las cuatro guerras civiles entabladas por la religión". Toda la culpa del conflicto es achacada a "nuestros adversarios", de quienes dice que han "violado todo derecho" en "la conducción de su gobierno" y de este modo han provocado una política de represalia (fo. 239b). El mismo alegato forma el tema de una anónima *Declaración* —también reproducida por Goulart— que apareció por primera vez en 1574. La resistencia en La Rochelle es justificada por el motivo de que la población hugonota se encontraba "en una situación insoportable" y sólo tomó las armas en defensa propia "contra los designios de quienes deseaban su ruina" (fos. 39a-b). Una vez más, el gobierno es presentado como agresor, pues se dice que los hugonotes tenían buenas razones "de sentirse amenazados" por la posibilidad de "otra matanza general"

(fo. 43a). Y esto, a su vez, inicia una defensa de los hugonotes, por la razón de que "no tuvieron otro recurso que tomar las armas" pues no tenían otro medio de asegurar su "conservación común" contra la amenaza de aniquilación total de los tiranos y los idólatras que los gobiernan (fo. 43a).

El llamado al derecho positivo

El siguiente paso, más positivo, de los hugonotes, fue tratar de desarrollar la herencia del calvinismo revolucionario de tal modo que satisficiera las que, como hemos visto, eran sus dos necesidades ideológicas más urgentes. Por una parte, era esencial que construyeran una ideología capaz de defender la legitimidad de resistencia por motivos de conciencia, pues necesitaban poder tranquilizar a sus seguidores acerca de la legitimidad de emprender una directa confrontación revolucionaria con el gobierno establecido. Por otra parte, no era menos esencial producir una ideología de oposición más constitucionalista, menos puramente sectaria, pues obviamente necesitaban ensanchar la base de su apoyo si querían tener alguna oportunidad de ganar la que equivalía ya a una batalla campal con la monarquía Valois.

El primer intento que hicieron para satisfacer estas dos necesidades contrastantes tomó la forma de una teoría que trataba de edificar sobre el constitucionalismo del decenio de 1560, y remodelarlo en un estilo más revolucionario. La primera gran obra que empleó este enfoque fue la *Francogallia*, de Hotman. Como profesor de derecho, Hotman era ya uno de los más destacados exponentes del *mos docendi Gallicus* en el curso de tal decenio. Para entonces, ya se había convertido al protestantismo, habiendo empezado a aceptar la fe de Ginebra desde 1547 (Kelley, 1973, pp. 40-44). Su aportación especial como teórico de la revolución hugonota consistió en fundir estos dos papeles. Es decir, mostró cómo una investigación humanista de la antigua Constitución francesa podía convertirse en una ideología revolucionaria, al servicio de la causa hugonota.

La metodología de Hotman en la *Francogallia* fue adoptada de los otros constitucionalistas radicales del decenio de 1560. Su posición básica es que la antigua Constitución de Francia es normativa para el presente, de modo que una investigación de "la sabiduría de nuestros antepasados al constituir nuestra república" servirá al mismo tiempo para revelar cómo debiera ser organizada (pp. 143, 147). Después insiste en que la *Francogallia* era simplemente "un libro de historia, la historia de un hecho" (Giesey, 1967, p. 585). Así, su tratado toma la forma de un relato de la Constitución, y parece que su intención original, cuando la redactó por primera vez a finales del decenio de 1560, acaso no fuera más que extender los fundamentos históricos del

argumento antibartolista que ya había empezado a argüir en su *Anti-Tribonian* (Giesey, 1967, pp. 591, 595-596, 610). En cambio, para cuando publicó el libro en 1573, había llegado a reconocer en forma absolutamente consciente —y con más de un toque de tendenciosa erudición— que si alguien pudiera mostrar que la Constitución originalmente había sido de carácter populista, podría insistir en que los mismos mecanismos de control popular debían mantenerse en acción en todo momento. Puede decirse que con la presentación de este argumento, el uso de la evidencia histórica como forma de argumento político —ya barruntada, en forma contrastante, por teóricos como Pasquier y Du Moulin— de pronto quedó consagrada. En adelante, empezó a ejercer una vasta influencia en Holanda e Inglaterra así como en Francia, y después llegó a desempeñar un papel central, ayudando a legitimar el ataque lanzado por los juristas a la monarquía inglesa al comienzo del siglo siguiente (Pocock, 1957, pp. 30-55; Skinner, 1965).

La tesis de Hotman es presentada, parcialmente, en el mismo estilo que la de otros escritores constitucionalistas del decenio de 1560. Ante todo, muestra que la Corona en todo momento debe ser controlada por el "freno" de *la police*. Aquí está pensando, parcialmente, en las *Leges Imperii*, que cita en cada edición de la *Francogallia*, pero especialmente la versión final de 1586, en que consagra todo un capítulo a estas "leyes establecidas para restringir a los reyes" (p. 459). Mas también tiene en mente la idea (originalmente subrayada por Seyssel) de que el rey además es controlado por las costumbres y estructuras feudales establecidas de Francia. También esto se menciona en cada edición, en particular en 1586, cuando Hotman cita extensamente la versión del propio Seyssel de "las instituciones y prácticas del reino que han sido sancionadas a lo largo de muchas épocas y confirmadas por la costumbre establecida" (p. 437). Sin embargo, como otros constitucionalistas, nos dice que los frenos más importantes a las facultades de la Corona son *la religion* y *la justice*, aun cuando la versión de Hotman es un tanto insólita en su total devaluación de los frenos jurídicos a expensas de los legislativos. Esto no es decir que olvida por completo la sugestión de que los tribunales pueden imponer limitaciones jurídicas a la Corona, pues añade un capítulo especial a la edición de 1536 en que defiende el derecho del Parlamento de París a asegurarse de que "ni las leyes del rey ni sus edictos" sean aceptados nunca "a menos" que se les haya examinado", y hayan sido "aprobados por la opinión de sus jueces" (p. 459).[12] Pero su actitud general hacia la *noblesse de robe* es de desprecio y hostilidad, un hecho biográfico de cierto interés, ya que su padre había sido un miembro triunfante de esta clase, un *conseiller* en el Parlamento de París de 1544 hasta su

[12] Las razones especiales para intercalar este capítulo extra en 1586, han sido excelentemente analizadas en Franklin, 1969, pp. 28-29.

muerte, en 1555 (Kelley, 1973, pp. 12-13). Hotman prefiere hacer hincapié en la facultad de los Estados Generales para asegurarse de que los actos legislativos del gobierno permanezcan en armonía con los dictados de *la religion* y *la justice*. Desdeña los Parlamentos, como sólo una tardía y usurpadora invención de los reyes Capetos, de quien nos dice que se aseguraron de que los miembros de este "senado espurio" se plegaran a las pretensiones más absolutistas de la Corona (p. 505). Y compara las facultades de las cortes con la autoridad mucho mayor y más antigua de los Estados, argumento ya insinuado en el *Método* de Bodino y en el segundo volumen de las *Investigaciones* de Pasquier. Según Hotman, hasta el término "Parlementum" ha sido usurpado, ya que originalmente se refería a la asamblea de los Tres Estados, que presenta como "consejo solemne y público" reunido al menos una vez al año según la antigua Constitución y dotado con poderes tan extensos "para deliberar sobre el bienestar general" que llegó a ser "considerado como algo sacrosanto" por nuestros antepasados "durante largo tiempo" (pp. 323, 397; *cf.* pp. 499-501).

Aunque Hotman está apelando claramente a las versiones existentes del derecho de contener la monarquía, el significado especial de la *Francogallia* se halló en el hecho de que pasa después a establecer las intimaciones de esta tradición, ya disponibles, en un tono mucho más revolucionario. Su principal innovación consiste en extender el argumento ya presente en el *Método*, de Bodino, acerca de la fuerza obligatoria de los juramentos de coronación. Esto forma el trasfondo de la primera afirmación teórica que Hotman deriva de su historia de la Constitución francesa: la idea de que, originalmente, la monarquía era de carácter electivo. La fraseología de la primera edición parece implicar que este poder de elección inicialmente estuvo en todo el organismo del pueblo; sin embargo, cuando Hotman volvió a publicar el libro en 1576, tuvo el cuidado de subrayar que al hablar de "la decisión autoritaria y el deseo del pueblo", en lo que estaba realmente pensando era en la decisión de "las órdenes, o, como estamos acostumbrados a decir hoy, de los Estados" (pp. 231-233; *cf.* p. 287). La afirmación central que hace acerca de la monarquía francesa es, por tanto, que el antiguo hábito franco de "colocar al rey designado sobre un escudo y elevarlo sobre los hombros de los presentes" sin duda indicó que la Corona de Francia originalmente fue entregada enteramente por voluntad de los representantes del pueblo, y que cada rey sucesivo era "constituido por la decisión autoritaria" de los Estados, y no por "algún derecho hereditario" (pp. 231, 233; *cf.* pp. 155, 221, 287).

Hotman corrobora esta afirmación adoptando una visión mucho más populista de la supremacía de los Estados —y los poderes, correspondientemente limitados, de la Corona— de las que podemos encontrar en ninguno de los escritores constitucionalistas del decenio de 1560. Su siguiente afirmación es

que el derecho de elección no debe considerarse, en absoluto, como acto aislado de soberanía que el pueblo abandona en cuanto lo ejerce. Pone en claro, por lo contrario, que debe reconocerse que los representantes populares conservan un derecho de vigilancia constante, pues repetidas veces insiste en que "en tanto que esto era el derecho y el poder de los Estados y del pueblo para constituir y mantener reyes", siempre se aceptaba como corolario, de acuerdo con la antigua Constitución, que "el poder supremo no sólo de transferir sino de suprimir el reino era competencia de la asamblea del pueblo y del consejo público de la nación" (pp. 235, 247; *cf.* p. 287). Por último, añade la nueva afirmación general de que, como en todo momento debe reconocerse a los Estados el poder de deponer reyes así como de entronizarlos, de allí se sigue que la condición del rey de Francia nunca podrá ser superior a la de un "magistrado de todo el pueblo", simple funcionario nombrado para presidir las reuniones de los Estados (pp. 295, 323-325). Según la antigua Constitución, la naturaleza de la relación entre el rey y los Estados era, entonces, de tal modo que "la autoridad del consejo era mayor que la del rey", al que nunca se atribuyeron "todos los poderes" "a la manera en que el pueblo romano los dio a los emperadores", sino que siempre estuvo "limitada por aquellos pactos y condiciones por los cuales se le confiaban la lealtad y la autoridad apropiadas a un rey" (pp. 417, 419; *cf.* p. 205).

Por tanto, vemos que el resultado del análisis histórico de Hotman es una teoría de la soberanía popular en que "la más alta autoridad administrativa del reino" queda, según él, en "la asamblea de los Tres Estados" (p. 291; *cf.* pp. 303, 343). Más aún, es evidente que esto pretendía ser una teoría del control popular absoluto, no sólo una teoría acerca de la posibilidad de contener a un rey *in extremis*. Esto es obvio por las varias "marcas" de soberanía que Hotman asigna a los Estados mientras discute "la sacra autoridad del consejo público", en el capítulo XI de su libro (p. 333). Aparte de la omisión de tres marcas que, puede decirse, tenían un carácter particularmente personal (oír apelaciones, conceder perdones y recibir homenajes), la lista de Hotman en realidad es idéntica a las nuevas marcas de soberanía que después Bodino señalaría en los *Seis Libros* como normas para reconocer la presencia de un soberano absoluto en el Estado.

Hotman presentó su histórico "descubrimiento" acerca del carácter electivo de la monarquía francesa de tal manera que aportase una solución atractiva a los dos principales problemas a que se enfrentaban los hugonotes en sus intentos de desarrollar una ideología revolucionaria. Su argumento estaba bien calculado para persuadir a una vasta gama de la opinión pública de que el gobierno Valois estaba actuando por encima de la Constitución, y así calculado para obtener una extensa base y no sólo una medida sectaria de apoyo para la revolución hugonota. Una señal de que ésta se encontró

entre las intenciones de Hotman fue el cuidado que tuvo de relacionar sus argumentos con los de anteriores escritores constitucionalistas, y esbozar su teoría en los términos de su vocabulario, ya familiar, de "frenos" y "bridas" a la autoridad del rey. Una segunda señal, más profunda, fue que aun cuando su defensa de la soberanía popular llegó a una conclusión mucho más revolucionaria que la que ninguno de aquellos teóricos anteriores había estado dispuesto a aceptar, sin embargo, trató de mantener sus nexos con aquella visión hasta donde fuera posible, implicando que su propia teoría era poco más que una reafirmación de la tradicional idea seysseliana de una monarquía mixta. Cuando Hotman describe la fundación del reinado electivo con "el consejo general de todos los Estados", con cierta astucia equipara este proceso con el establecimiento de una "comunidad mixta y moderada, que encarnara las tres clases de gobierno" (p. 297; *cf.* p. 323). Y cuando en ediciones posteriores trata de apoyar esta afirmación apelando a las autoridades apropiadas, la fuente principal y más tranquilizadora que se apresura a citar es la versión de "la armonía de todos los órdenes" ofrecida por Seyssel en *La Monarquía de Francia* (p. 293).

Pero el argumento de Hotman no está menos cuidadosamente calculado para atraer específicamente a los hugonotes y para tranquilizarlos, en los términos más impecables, acerca de la legalidad de la resistencia política. Hotman cumple con esta nueva tarea redactando astutamente su afirmación clave acerca del derecho de deponer así como de elegir reyes, de tal manera que no parezca más que una aplicación de uno de los argumentos del propio Calvino en las *Instituciones*. Como hemos visto, Calvino había concluido su capítulo sobre el Gobierno Civil sugiriendo que podría ser apropiado pensar en las modernas asambleas representativas como portadoras de poderes "eforales" y que, en consecuencia, acaso fuese correcto pensar que poseían la autoridad de resistir a los reyes tiránicos. Lo que Hotman hace es clarificar la estudiada vaguedad de estas afirmaciones, arguyendo que en realidad se les puede justificar como interpretación de la Constitución fundamental de Francia. Esto queda sugerido por vez primera en el capítulo sobre la naturaleza de la Constitución, donde Hotman analiza el "derecho de celebrar asambleas", como medio para asegurarse de que el pueblo se "reserve la suprema autoridad" de la república. Inmediatamente pasa a añadir que el mismo propósito animó "aquella célebre ley de los espartanos que asociaban los éforos con los reyes", lo que aseguraba que los éforos "actuaran como frenos *(freni)* a los reyes", mientras que "éstos gobernaban la república por su consejo y autoridad" (pp. 301, 305). Hotman repite más adelante la misma ilustración en el capítulo sobre la distinción "entre el rey y el reino", distinción que, según dice, queda marcada con particular claridad en el caso del "solemne juramento" que "el rey de los espartanos y los éforos" actuando como "guar-

dianes y supervisores del rey" se juraban entre sí cada mes (p. 403). La implicación es clara: Es correcto pensar, como lo hizo Calvino, en los éforos como "supervisores" de reyes; y también es correcto pensar en la asamblea de los Estados de Francia como autoridad "eforal". La obvia importancia del argumento consiste en permitir a Hotman ofrecer, como ortodoxa enseñanza calvinista, su propia conclusión de que en realidad está dentro de las facultades de los Estados "contener la licencia feroz de los reyes", como originalmente lo había implicado Calvino.

El cuidado que Hotman puso para presentar sus conclusiones más subversivas en los términos de los conceptos existentes de la teoría calvinista y constitucionalista tuvo una influencia inmediata.[18] Los demás revolucionarios hugonotes empezaron por tomar su análisis de los "frenos" representativos, presentando sus argumentos en el mismo estilo tranquilizador, como una versión de la teoría calvinista de las autoridades "eforales". Cuando el autor de *El Despertador* —quien nos remite a la autoridad de "el gran Hotman en su *Francogallia*"— analiza el poder de las asambleas representativas para "entronizar y deponer reyes", ofrece como analogía exacta "el freno y la rienda" constituidos por los éforos de la antigua Esparta, "a quienes era lícito condenar y castigar a sus reyes cuando abusaban de su cargo" (pp. 86, 88, 116). Beza invoca la misma analogía con los reyes "elegidos con condiciones definidas" por los espartanos unidos con "éforos para mantenerlos bajo vigilancia" en *El Derecho de los Magistrados* (p. 115). Y la *Defensa* de Mornay reitera la idea básica de que el poder de las asambleas representativas es, en realidad, de carácter "eforal", y añade el hecho puramente histórico pero políticamente sugestivo de que en cierto sentido los éforos espartanos eran "más poderosos" que los reyes de Esparta (S., p. 102).

Estos escritores también subrayan —más decisivamente que Hotman— la idea de los frenos jurídicos, en oposición a los representativos, intentando plantear una vez más el argumento en un vocabulario calculado para no rozar las susceptibilidades protestantes. Empiezan refiriéndose a la idea originalmente luterana de la resistencia por los "magistrados inferiores", concepto específicamente invocado en *El Despertador*, y utilizado a lo largo de todo *El Derecho de los Magistrados*, y después adoptado tanto por el autor de *El*

[18] A menudo se ha dicho que después de 1572, los hugonotes adoptaron un "credo nuevo" y una actitud política enteramente cambiada. (Véase por ejemplo Stankiewicz, 1960, p. 34.) Desde luego, esto es cierto en un sentido, pero tal hincapié quizá sea erróneo, ya que los hugonotes también trataron de aferrarse hasta donde fuera posible a las teorías existentes del constitucionalismo radical, tratando, como lo había hecho Hotman, de revisarlas y desarrollarlas de tal manera que sirvieran a sus propias necesidades ideológicas. Para la influencia de Hotman sobre el desarrollo de Beza y de Mornay, del argumento de la resistencia activa, véase Giesey, 1970.

Político como por Mornay en su *Defensa.*[14] Proceden entonces a poner esta terminología luterana en armonía con el concepto característicamente calvinista de autoridades "eforales". No dicen que los magistrados inferiores hayan sido directamente ordenados por Dios, como siempre lo habían hecho los luteranos. En cambio, los consideran como constituidos por el pueblo y así dotados, no menos que los Estados, con los mismos poderes "eforales" para contener a los reyes. El argumento es implícito tanto en *El Despertador* como en *El Derecho de los Magistrados*, y después queda planteado con la mayor claridad en *El Político* y en la *Defensa* de Mornay. De acuerdo con *El Político*, el mejor ejemplo del derecho de los "poderes inferiores" para ejercer una forma de "autoridad soberana" lo ofrecen "los éforos de Esparta", que eran elegidos por el pueblo para servir como "riendas puestas al rey" (fo. 81a). La misma analogía es citada repetidas veces por Mornay, quien describe los juramentos mensuales que "los reyes de Esparta y los éforos" prestaban entre sí, y añade que "los funcionarios del reino" de Francia son ejemplos de autoridades "eforales" a quienes "el pueblo confía la administración" del reino no menos que al rey y a los Estados (F., pp. 181, 194). Si el rey "quebranta su juramento" o "arruina a la comunidad", se dice que estos magistrados inferiores tienen "una obligación mayor aún" de proteger al reino contra el rey, "ya que, como los éforos, fueron establecidos inicialmente con este propósito" (F., p. 194).

Estos escritores también comparten la ambición de Hotman de hablar no sólo a su propio bando, sino también a los *politiques*, los católicos moderados, los no comprometidos y aun a la nación en general. Esta intención se refleja en sus continuas referencias a la familiar terminología constitucionalista de "frenos" y "riendas" al rey, y al menos en una ocasión esto queda explícitamente confesado; ello ocurre al final de *El Despertador*, cuando el autor nos asegura que no está escribiendo "como hugonote", ya que sus correligionarios le parecen "demasiado blandos y serviles" ante la opresión. En cambio, se presenta "enteramente como verdadero y natural francés", que espera apelar por igual a todos sus conciudadanos para que reconozcan sus miserias y les pongan fin (p. 181).

El medio principal que estos escritores emplean al tratar de cumplir con este compromiso ideológico más general consiste en reiterar y aumentar el uso ya dado por Hotman a los conceptos y argumentos feudales. Hacen un similar hincapié en el significado de los compromisos y las promesas recíprocas, y convienen en que el juramento de coronación de los reyes de Francia

[14] Para el análisis en *El Despertador*, véase p. 85; en *El Político*, véase fo. 81a. Para las citas de "magistrados inferiores" en la *Defensa*, véase la edición original en pp. 47, 89, etcétera.

revela que la monarquía era, esencialmente, de carácter electivo. El análisis hecho por Beza de la Constitución francesa —que parece depender casi enteramente del de Hotman— empieza refiriéndose a la elección de los primeros gobernantes merovingios, y pasa a citar "el juramento prestado en aquellos días por los reyes de Francia". Esto empieza en que el rey reconoce que "me habéis elegido para gobernar" y después, que el continuado ejercicio de su dignidad real en todo tiempo dependerá de su voluntad de dar a cada ciudadano "su privilegio, derecho y justicia, en asuntos eclesiásticos y seculares" (p. 120; *cf.* también p. 123). La misma apelación a la familiar imagen feudal de una relación recíproca basada en un juramento es repetida después por Mornay en su *Defensa.* Empieza arguyendo, al principio de su relación de la "constitución" de reyes, que aun cuando "en ciertas regiones el derecho de libre elección ya casi no parece existir", sin embargo "en todos los reinos apropiadamente constituidos esta práctica aún permanece inviolable", de modo que "aun aquellos que hoy parecen llegar al trono por sucesión deben ser consagrados por el pueblo" (F., pp. 160, 161). Más adelante trata de probar que Francia no es excepción a esta regla. Aunque "comúnmente se piensa que la pura sucesión obtiene", la verdad es que "cuando se consagra a un rey de Francia" los obispos "preguntan a todos los presentes si es su deseo y voluntad tener como rey al designado" de modo que, en realidad "hay una afirmación en la propia fórmula de coronación, de que el pueblo le ha elegido" (F., p. 183).

Las referencias de Hotman a estas ideas constitucionalistas ya existentes también son llevadas una etapa más allá por los posteriores teóricos hugonotes; frecuentemente aluden a la venerable disputa entre Azo y Lothair, resucitando la sugestión bartolista de que los magistrados pueden ser capaces de ejercer *Imperium*, tal como lo había afirmado Azo. Esto está implícito en el título del escrito de Beza, y claramente expuesto en su sección sobre los "magistrados inferiores", donde niega "que el soberano sea el autor y fuente de sus derechos" (p. 111). La misma afirmación es desarrollada más elaboradamente por el autor de *El Político*, quien concede que puede parecer que "nadie más que el soberano" puede ejercer "el poder de la espada", pero insiste en que "los magistrados soberanos bajo el príncipe" a veces pueden "tener poder soberano comunicado a ellos", y así, ser capaces legítimamente de enfrentarse a los príncipes tiránicos (Goulart, III, fos. 80b, 94a). Mornay hace una alusión similar al debate tradicional acerca del *ius gladii* al principio de su análisis de la relación entre el pueblo y el rey; empieza distinguiendo "los funcionarios del reino" de "los funcionarios del rey". Sostiene entonces que, mientras que los últimos simplemente son "domésticos del rey, establecidos tan sólo para obedecerle", los primeros están "asociados en el poder real", entre los cuales el rey no es más que un "presidente", en

tanto que "todos ellos están obligados, exactamente como el rey, a velar por el bienestar de la comunidad" (F., pp. 161-162).

Por último, todos estos escritores vuelven a la táctica de subrayar el derecho jurídico de los Parlamentos para actuar como freno al rey: otro rasgo tradicional del pensamiento constitucionalista francés, pero que extrañamente, Hotman había solido denigrar. Una vez más, la versión más completa aparece en la *Defensa*, de Mornay, en la sección sobre las relaciones del pueblo con el rey. Considera al Parlamento de París como "juez entre el rey y el pueblo, y especialmente entre el rey y los individuos en particular". Si el rey "tratara de actuar" contra un particular "en contravención de la ley", el Parlamento tendría el derecho así como el deber de velar por que se hiciera justicia. Si el rey "aprueba un edicto o decisión en su consejo privado, o si se hace la guerra o la paz", en cada caso habrá de buscar la autorización del Parlamento. En suma, una vez más se atribuye al Parlamento un lugar central en la Constitución de Francia, señalado por el hecho de que "todo lo que se relaciona con la comunidad ha de entrar en el registro de sus actas", y nada se "considerará ratificado" hasta que se haya expresado formalmente su aprobación (F., p. 165).

El recurso al derecho natural

Aun cuando la *Francogallia* de Hotman indudablemente constituyó una aportación vital a la ideología de la revolución hugonota, sus argumentos puramente históricos pronto resultaron vulnerables y por tanto inadecuados como base para justificar la resistencia política activa. Una flaqueza importante, como no dejaron de señalarlo buen número de escritores, fue que el uso dado por Hotman a las pruebas históricas a menudo fue tendencioso e inexacto. Esta falla fue duramente criticada por Antoine Matharel (1537-1586), el *procureur general* de Catalina de Médicis, quien publicó, capítulo por capítulo, una *Respuesta a la Francogallia de François Hotman* en 1575 (Ronzy, 1924, p. 172 y nota). Cuando Hotman contraatacó, en un lenguaje violento, las afirmaciones de Matharel fueron apoyadas en una *Respuesta* latina por el historiador humanista Papire Masson (1544-1611), por entonces empleado como historiógrafo oficial de Catalina de Médicis, que parece haber colaborado con Matharel en la producción de la anterior *Réplica* (Ronzy, 1924, pp. 153-154, 163-212). Hotman queda convincentemente acusado, en ambas obras, de suprimir deliberadamente las pruebas inconvenientes. Por ejemplo, Matharel nota que en su descripción de la Constitución fundamental de Francia, Hotman no menciona que "transcurrieron trescientos años" entre el primer rey y la llegada de los merovingios, y que "a lo largo de estos tres siglos el reino de Francia nunca se confirió por elección, sino siempre por

el derecho de sucesión hereditaria" (p. 34). En ambos escritos se acusa a Hotman de falsificar deliberadamente las pruebas que en realidad cita. Esta acusación tenía cierta verdad, siendo el ejemplo más notorio la crucial alteración introducida por Hotman al citar de la crónica de Sigiberto sobre la coronación de los primeros reyes francos. Sigiberto habla de la costumbre por la cual los hombres *erigunt* a su nuevo rey —lo elevaban sobre escudos— pero Hotman, diestramente, cambia esto por *eligunt*, aseverando así que lo elegían (p. 230 y nota).

Estas críticas detalladas se ensancharon hasta llegar a ser un ataque general a la interpretación dada por Hotman a la Constitución francesa: Los orígenes del debate posterior entre Dubos, Boulainvilliers y Montesquieu acerca de los orígenes "germanistas" contra "romanistas" de la monarquía.[15] Tanto Matharel como Masson —pronto seguidos por Louis Le Roy— arguyen que debe ser "fundamental y absolutamente falso", como dice Matharel, suponer que la monarquía en algún momento fuera electiva, y por tanto, de carácter limitado (p. 58; *cf.* Gundersheimer, 1966, pp. 81-83). Todos ellos citan copiosamente de crónicas antiguas para insistir en dos puntos totalmente contradictorios. En primer lugar alegan que, como declara Masson, las leyes consuetudinarias de Francia en todo momento han autorizado "el derecho de sucesión autoritaria, que nunca se ha negado" (p. 8). Se dice, afirman, que el rey de Francia debe tener un *Imperium* no dividido, ni en forma alguna compartido con los Estados, cuya condición es puramente consultiva. Matharel concluye su análisis rival analizando la fórmula "es nuestro placer" que siempre se ha utilizado, según afirma, en la promulgación de los edictos reales, y que prueba que son jurídicamente obligatorios tal como están, apoyados o no por los Estados (pp. 86-87).

Además de resultar vulnerable a este tipo de contraataque, el análisis de Hotman también contuvo una flaqueza crítica desde el punto de vista de los propios hugonotes. Lo que necesitaban era una forma de argumento político capaz de justificar un directo desafío revolucionario a la supuesta tiranía del gobierno existente. Lo que Hotman aportó era poco más que una historia (una historia sumamente discutible) de la Constitución fundamental de Francia. Desde luego, es cierto que esta manera de contar la historia, para quienes pudieran aceptarla, llevaba una poderosa crítica, implícita, de todo el régimen Valois. Pero esto estaba lejos de bastar para sostener el tipo de conclusiones revolucionarias que ahora tenían que apoyar los hugonotes. Lo que necesitaban, y que Hotman no les había dado, era un ataque absolutamente

[15] Para el "germanismo" de Boulainvilliers, véase Buranelli, 1957. Para el "romanismo" de Dubos y el "germanismo" de Montesquieu, véase Ford, 1953. Para ciertos atisbos de cómo sobrevivió y se desarrolló el tipo subversivo de "germanista" de Hotman, en el periodo intermedio, véase Rothkrug, 1965, esp. pp. 343-351.

explícito a la conducta del gobierno, que conllevara una demanda igualmente explícita de que el pueblo tomara las armas.

Así pues, podemos decir que la recepción de la *Francogallia* dejó a los hugonotes ante un dilema. Por una parte, necesitaban construir una forma más radical y menos vulnerable de argumento que el que Hotman había logrado darles; por otra parte, no había nada en las tradiciones existentes del pensamiento protestante radical a lo que pudiesen recurrir, antes de dar este nuevo paso. Hasta entonces, como hemos visto, los protestantes habían tratado de defender la legitimidad de la resistencia con uno de tres argumentos principales: la teoría luterana de los magistrados inferiores, la teoría calvinista de las autoridades "eforales" y la teoría del derecho privado de la resistencia individual en caso de defensa propia; sin embargo, los dos primeros argumentos ya habían sido absolutamente explotados por los hugonotes, mientras que tenían buenas razones para tratar de evitar el tercero, especialmente después de que sus implicaciones anárquicas habían sido tan alarmantemente expuestas por Ponet, Goodman y el autor de la *Defensa Civil y Militar.*

La solución adoptada por Beza, Mornay y los otros jefes hugonotes ante este dilema fue obvia, y no obstante paradójica: se volvieron hacia las tradiciones escolásticas del derecho romano del constitucionalismo radical. Rechazaron la tendencia, característicamente protestante, de suponer que Dios coloca a todos los hombres en una situación de sujeción política como remedio para sus pecados; en cambio, empezaron a argüir que la condición original y fundamental del pueblo ha de ser de libertad natural. Esto, a su vez, les permitió abandonar la afirmación ortodoxa paulina de que todos los poderes deben considerarse como directamente ordenados por Dios. Infirieron, en cambio, que toda sociedad política legítima debió de originarse en un acto de libre consentimiento de parte de todo el pueblo.

Desde luego, es cierto que había algunos precedentes a este intento de robar el manto ideológico, originalmente fabricado por sus enemigos católicos. A este respecto, puede ser sumamente revelador el que el propio Calvino originalmente fuese discípulo de John Mair, con quien había estudiado teología en el Collège de Montaign antes de dedicarse al estudio del derecho, que profesaba Alciato en Bourges (Ganoczy, 1966, pp. 39-41). Calvino indudablemente mostraba mucho mayores simpatías al enfoque escolástico, así como al jurídico-humanista a la política, que ninguno de los reformadores anteriores, y estas influencias pueden observarse aún más claramente en buen número de sus seguidores más radicales. Por ejemplo, Beza había sugerido, al comienzo de su escrito sobre *El Castigo de los Herejes*, en 1554, que debemos considerar a nuestros magistrados como "constituidos por consentimiento del pueblo" para actuar como "guardianes de las leyes" que el pueblo originalmente decidió establecer sobre sí mismo (p. 22). Ponet había

señalado en su *Breve Tratado*, dos años después, que todos los gobernantes originalmente "reciben su autoridad del pueblo" que los nombra "por confianza" y por esta razón conservan su autoridad "hasta que llegue una ocasión justa" de "tomar lo que dieron" (p. 107). Y dos años después de esto, Goodman en su libro sobre *Los Poderes Superiores* había llegado a hablar el lenguaje de los derechos naturales, aclarando que los hombres "legítimamente pueden exigir" su libertad "como sus propias posesiones", y concluyendo que "si toleran que se les arrebate este derecho" estarán permitiendo que se les despoje, no menos que si permitieran a sus gobernantes quitarles cualquier otro de sus bienes.[16]

Sin embargo, entre los primeros revolucionarios calvinistas, tales alusiones a argumentos del derecho natural no habían sido más que "apartes" marginales, sin ninguna relación —y por tanto, sin ninguna coherencia— con su básica apelación a la idea de que todos los poderes existentes fueron directamente ordenados por Dios. En contraste, durante el decenio de 1570, los hugonotes empezaron a hacer un uso sistemático de las teorías radicales escolásticas y del *Imperium* en el derecho romano. Un reflejo de este desarrollo puede verse en el hecho sugestivo de que los diálogos de Salamonio sobre *La Soberanía del Patriciado Romano* se reimprimieron en París en 1578 (D'Addio, 1954, p. 16). Una nueva indicación es que varios teóricos hugonotes, incluso Beza y Mornay, empezaron a componer sus escritos en un estilo semiconscientemente escolástico. Abandonando los tonos de predicador preferidos de ciertos escritores como Goodman y Knox, se dedicaron, en cambio, a copiar las pautas formales de argumentación características de los tratados jurídicos y políticos escolásticos, empezando con la *Quaestio*, pasando a considerar varias *objectiones* y concluyendo con *responsio* y resumen de cada caso. Por último, la prueba más clara de la creciente influencia escolástica aparece en la gama de autoridades que un escritor como Mornay considera apropiado citar. Cuando enfoca la cuestión de la tiranía, en la *Defensa*, explícitamente nos remite a Santo Tomás, Bartolo, Baldo y los codificadores del derecho romano.[17] Y cuando considera la cuestión central del derecho a resistir, revela una clara dependencia de antecedente radical del pensamiento político conciliarista. Cita varias decisiones tomadas en Constanza

[16] Véase Goodman, *Superior Power*, pp. 149, 160, y para nuevas apelaciones al concepto "subjetivo" de los derechos, véase pp. 154, 180, 188, 214. La idea de un derecho de propiedad recurre en la traducción de la historia de la viña de Naboth en la Biblia de Ginebra. Véase esp. fo. 163a.

[17] El significado de estas citas acaso haya quedado oscurecido por el hecho de que ninguna de las glosas marginales de Mornay se ha reproducido en ninguna de las ediciones modernas de la *Defensa*. Para las referencias anteriores, véase la edición original en la p. 195 para Santo Tomás; pp. 50, 130, 181, 194-195 para Bartolo; p. 204 para Baldo, y pp. 31, 50, etc., para referencias al *Digesto*.

y Basilea, nos remite en dos ocasiones específicamente a los "sorbonistas" y emplea las teorías de Gerson, Almain y Mair para defender la idea de una analogía exacta entre la tesis del conciliarismo en la Iglesia y la soberanía popular en la comunidad.[18]

Huelga señalar la paradoja: aunque se ha vuelto actual, en los análisis recientes de la teoría política de la Reforma hablar de "la teoría calvinista de la revolución", ya debe estar claro que usualmente no hay elementos en la teoría que sean específicamente calvinistas. Los argumentos utilizados por los primeros revolucionarios calvinistas durante el decenio de 1550 fueron en gran parte luteranos; los nuevos argumentos añadidos durante el decenio de 1570 fueron en gran parte escolásticos; y como los argumentos tomados por los calvinistas a los luteranos habían sido tomados originalmente por los luteranos del derecho civil y canónico, podemos decir con muy poca exageración que los fundamentos principales de la teoría calvinista de la revolución en realidad fueron construidos completamente por sus adversarios católicos.

Desde luego, la paradoja es fácil de resolver: sólo tenemos que recordar los objetos de los hugonotes y de sus propagandistas después de las matanzas de 1572. No sólo necesitaban lanzar una revolución, sino también legitimarla ante sus seguidores y de ser posible ante la mayoría católica. Su primer intento por subvenir a estas necesidades, desarrollando la teoría de Hotman del derecho positivo de la Constitución resultó demasiado vulnerable a los contraataques. Su siguiente apelación a los argumentos del derecho natural les dio, como claramente lo reconocieron, un medio mucho más eficaz para alcanzar los mismos fines ideológicos. Les permitió basar su teoría de la soberanía popular en los orígenes lógicos, y no sólo cronológicos de la república, evitando así la flaqueza inherente a los argumentos puramente prescriptivistas de Hotman. Por consiguiente, pudieron derivar el derecho de resistencia de una teoría general del *Imperium*, y no simplemente de una dudosa defensa de derecho de deposición como supuesto rasgo de la Constitución fundamental de Francia. Y esto, a su vez, les permitió presentar su demanda de resistencia como argumento puramente político y no sectario, cumpliendo así con la vital tarea ideológica de apelar no sólo a sus propios seguidores, sino a la gama más vasta posible de moderados y descontentos católicos.

Quizás debamos decir que ésta parece ser la resolución correcta de la paradoja, aunque sólo fuese porque esta versión se encuentra en desacuerdo con el tipo de análisis weberiano del calvinismo como ideología revolucionaria que recientemente ha obtenido tanta aceptación. El enfoque weberiano se caracteriza por insistir en una clara distinción entre las teorías sociales y políticas de los católicos y los calvinistas en el curso del siglo XVI. Por

[18] Para las referencias a Basilea y Constanza, véase la edición original en pp. 48, 203-204, etc. Para los "sorbonistas", véanse pp. 61-62.

ejemplo, Hans Baron adopta esta perspectiva cuando sostiene que durante todo el siglo XVI el análisis escolástico de "la soberanía del pueblo" permaneció "sin vital importancia" mientras que el nuevo y "vigoroso espíritu antimonárquico" del calvinismo empezó a ejercer su influencia distintiva. Esto le lleva a afirmar que "el pensamiento político calvinista" —en contraste con el conservadurismo de las ideas neoclásicas— logró "más que ninguna otra tendencia de la época" impedir "una completa victoria del absolutismo" (Baron, 1939, pp. 40-42). Así, el radical moderno es considerado como heredero de un conjunto específicamente calvinista de creencias políticas, que, según se dice, irradiaron "hasta el pensamiento político de los tiempos modernos" trayendo consigo un conjunto distintivo de tendencias políticas "modernizadoras" (Baron, 1939, pp. 31, 41).

Este contraste entre la teoría política escolástica y la calvinista ha sido desarrollado en buen número de recientes estudios de la Reforma protestante y su influencia ideológica.[19] Uno de los ejemplos más notables ha sido la *Revolución de los Santos*, de Michael Walzer. Éste trata la teoría de la resistencia política abrazada por los católicos en el curso del siglo XVI como poco más que una reiteración de creencias tomistas. Suárez es puesto como el paradigma de la actitud católica, y se dice que su idea de la resistencia es que constituye "una forma temporalmente necesaria de violencia jurídica', que termina en cuanto queda restaurado el orden (Walzer, 1966, pp. 111 y n.). Esta teoría, basada en el pasado, queda contrastada entonces con la "nueva" política del calvinismo, política de la que se dice que se centra en un intento mucho más radical por "dejar a un lado la legalidad y el orden" para acomodar la teoría y la práctica de una "guerra permanente" (Walzer, 1966, pp. 111-112). El resultado es, como en el análisis de Baron, hacer que "los orígenes de la política radical" dependan de un conjunto de creencias políticas específicamente calvinistas. "La novedad de la política calvinista" se nos dice que consiste en que ayudó a mostrar a "hombres antes pasivos" cómo exigir "el derecho de participación en el sistema existente de acción política que es el Estado moderno" (Walzer, 1966, pp. 4, 18).

Pero parece haber una confusión viciosa subyacente en este enfoque al análisis del papel del calvinismo como ideología revolucionaria en los principios de la Europa moderna. Desde luego, es cierto que quienes argüían en favor de la revolución durante este periodo podían ser calvinistas; pero no

[19] Véase, por ejemplo, Pinette, 1959, p. 223, idea reiterada en buen número de actuales libros de texto. Sin embargo, debe subrayarse que mi crítica de este enfoque no se aplica a las autoridades más antiguas, quienes vieron mucho más claramente que muchos comentadores modernos el papel desempeñado por las ideas escolásticas en la revolución calvinista. Véase, por ejemplo, Lagarde, 1926, pp. 265-268 y Allen, 1957, p. 313.

es verdad que en general se valieran de argumentos específicamente calvinistas. La sugestión de que las teorías subyacentes en el surgimiento de la política radical moderna fueran de carácter distintivamente calvinista tan sólo es plausible mientras no tomamos en cuenta los elementos radicales del derecho civil y canónico, así como toda la tradición del pensamiento conciliarista radical que surge de D'Ailly y de Gerson a comienzos del siglo xv. Cierto es que si, como Walzer, nos limitamos a comparar a los calvinistas con teóricos como Suárez, el supuesto contraste entre los radicales hugonotes y los más reaccionarios católicos puede parecer más convincente. Pero si, en cambio, comparamos a los hugonotes con Bartolo o Salamonio entre los juristas, o con Occam, Gerson, Almain y Mair entre los teólogos, veremos que el cuadro se invierte. Lejos de apartarse de los frenos del escolasticismo para fundar una "política nueva", vemos que los hugonotes en gran parte adoptan y consolidan una posición abrazada ya por los más radicales juristas y teólogos.

Aun cuando el principal argumento revolucionario desarrollado por los hugonotes durante el decenio de 1570 fue indudablemente de proveniencia escolástica, sería una exageración implicar que todos los teóricos hugonotes abandonaron el enfoque más providencialista característico del temprano pensamiento político protestante. Un buen número de escritores polemistas menores siguieron evitando toda referencia a las ideas escolásticas acerca de los orígenes y el carácter de las sociedades políticas legítimas, y en cambio volvieron a la más cautelosa teoría de la resistencia que los luteranos originalmente habían creado durante el decenio de 1530, a partir de la interpretación feudal de la Constitución imperial. Empezaron insistiendo en la suposición paulina de que todos los poderes que existen han de ser ordenados por Dios. Procedieron entonces a añadir dos argumentos más —a la manera originalmente propuesta por Bucer y sus seguidores— de tal manera que produjesen una defensa de la resistencia política compatible con este punto de partida providencialista. El primero —tal como está formulado, por ejemplo, en el escrito anónimo intitulado *Sobre si es Legítimo que los Súbditos se Defiendan*— era que todos los poderes que existen han de ser igualmente ordenados por Dios: no sólo príncipes, sino también "potencias inferiores" *(puissances inférieures)* a los que Dios ha llamado para servir como magistrados (fo. 243b). El segundo era que todos estos poderes deben, según la intención de Dios, desempeñar una función específica, la de hacer "buenas obras" y mantener "el ejercicio de la religión" de un modo verdaderamente cristiano (fos. 243b, 245b). El resultado fue una reafirmación de la versión providencialista de la teoría de que los magistrados inferiores tienen el deber positivo de oponerse a los gobiernos tiránicos. Tal como concluye el escrito sobre la defensa legítima, cada vez que el principal magis-

trado "deja de oponerse al demonio y al Anticristo, como lo requiere su cargo", se vuelve deber de "las potencias inferiores" "ofrecer una oposición válida y legítima al poder supremo", siendo su objeto asegurarse de que el pueblo "se defienda contra el Anticristo", que el triunfo de la verdadera Iglesia sea asegurado, y así, que se cumpla debidamente con el propósito para el cual fueron ordenados (fos. 243b, 244b, 246a).

Esta teoría se encuentra en agudo contraste con las ideas acerca de los magistrados inferiores desarrolladas por Hotman, Beza y Mornay al mismo tiempo. Como hemos visto, consideraron estos "poderes inferiores" como ejemplos de autoridades "eforales" y así las vieron no sólo como ordenadas por Dios con fines religiosos, sino también como constituidas por el pueblo para garantizar su propio bienestar. Así pues, sus premisas eran incompatibles con las de los escritores más conservadores, y no sólo más radicales que ellos; sin embargo, esto no bastó para impedir a Beza y a Mornay añadir la versión providencialista de la teoría de los magistrados inferiores a su propia hilera de argumentos. El efecto sobre la teoría de la resistencia de Beza es relativamente ligero, y sólo le mueve a subrayar que, además de tener la obligación de salvaguardar el bienestar del pueblo que los ha creado, todos los magistrados inferiores tienen un alto deber de "emplear todos los medios que Dios les ha dado" para asegurarse de que Él sea "reconocido y servido como rey de reyes" (p. 133). Pero el efecto sobre la teoría de Mornay es mucho más marcado, pues le lleva a enunciar dos visiones totalmente distintas de la naturaleza del acuerdo que, según él, subyace en toda sociedad política legítima, y dos visiones correspondientemente distintas —y apenas compatibles— acerca de los motivos de la resistencia legítima.

Uno de los "acuerdos" que Mornay analiza es la idea típicamente escolástica de un contrato entre el rey y los representantes del pueblo. Analiza esto en la tercera *Quaestio*, donde examina la cuestión puramente política de si un príncipe "que oprime o devasta una república" puede encontrar oposición legítima (F., p. 158). Pero el otro acuerdo que describe es la idea específicamente protestante de un contrato en dos partes entre el rey, los magistrados inferiores y Dios. La primera parte de este acuerdo, considerada en la primera *Quaestio*, nos dice que es entre "Dios y el rey" (F., p. 143). Se nos asegura que "todos los reyes son ministros ordenados por Dios para gobernar justamente y regir en Su nombre" (S., p. 7). Se nos dice entonces que esta orden toma la forma de un trato "regularmente concluido entre el rey y Dios" por el cual el rey promete asegurar que sus órdenes "no entren en conflicto con la ley de Dios" (F., pp. 142, 143). La otra parte del acuerdo, abordada en la segunda *Quaestio*, es descrita como "un trato entre Dios y el pueblo" (F., p. 146). Mornay empieza volviendo a la afirmación de Bucer de que Dios considera "peligroso confiar" el supremo deber de

mantener su Iglesia "a un solo individuo, demasiado humano", y por consiguiente ha decidido ordenar no sólo reyes para gobernar, sino también "magistrados debajo del rey" para asegurarse de que los deberes del rey sean debidamente cumplidos (F., pp. 147, 149). Mornay arguye entonces que el rey, junto con estos magistrados actuando en nombre del pueblo, puede decirse que han hecho un trato con Dios como "partes comprometidas", estando unos y otros "conjuntamente obligados" a velar por que la república siga fundamentada sobre las leyes de Dios, y que se cumpla fielmente con el deber básico de "mantener su Templo y su Iglesia entre ellos" (F., p. 147).

El resultado de este doble sistema de contratos es que Mornay llega a dos justificaciones distintas de la resistencia. Una de ellas surge de la idea escolástica de que como el pueblo crea a sus gobernantes sobre términos establecidos, siempre deberá mantener un derecho de resistir si no se cumple con estos términos. Pero el otro surge de una visión distinta e incompatible acerca de los orígenes y el propósito de la república. Tanto el rey como los magistrados inferiores han prometido, según se dice, sostener la verdadera Iglesia y ley de Dios. Se considera que esto significa que si el rey no cumple con su deber, y en cambio "ordena acciones impías o prohíbe las sagradas", no sólo corresponde a los magistrados inferiores resistirle, sino que en realidad se vuelve deber religioso de parte de aquellos poderes inferiores "expulsar de sus muros la idolatría", asegurándose de que el rey sea depuesto por la fuerza (F., p. 154). Si no se valen de la fuerza cuando el rey "socava la ley y la Iglesia de Dios", estarán dejando de cumplir su promesa hecha a Dios y por tanto serán "culpables del mismo crimen" y "sujetos a la misma pena" que su impío rey (F., p. 149). Así, la apelación de Mornay a los magistrados inferiores es tanto una amenaza como un recordatorio de sus poderes, y culmina en una advertencia de que si se niegan a "emplear la fuerza contra un rey que corrompe la ley de Dios" estarán "pecando muy gravemente contra el acuerdo con Dios" (F., p. 157).

Sin embargo, fue insólito que un destacado teórico hugonote, después de 1572, hiciera tan grande hincapié en argumentos puramente providencialistas. Como hemos visto, para entonces el principal problema al que se enfrentaban los hugonotes ya era el de desarrollar un medio más secular así como más radical que justificara la resistencia activa. La cuestión principal a la que se enfrentaban, como lo dice Beza en *El Derecho de los Magistrados*, era cómo proponer "argumentos basados en la razón" para mostrar que el remedio para la tiranía "se encuentra en las instituciones humanas" (pp. 103, 124). La principal respuesta que dieron les obligó a apartarse de las suposiciones providencialistas para desarrollar una teoría esencialmente escolástica acerca de los orígenes y el carácter de las sociedades políticas legítimas.

Como sus predecesores escolásticos, empezaron oponiéndose a la tesis del patriarcalismo, arguyendo que la condición fundamental del hombre debe ser de libertad natural. Generalmente defienden esta proposición, insistiendo en que su negativa implica un absurdo. Como declara Beza, obliga a suponer que los pueblos son "creados para sus soberanos", mientras que es "evidente" que "los pueblos no proceden de sus soberanos" sino que, por decir así, son "más antiguos que estos soberanos", a quienes originalmente decidieron constituir tan sólo para lograr una mejor regulación de sus asuntos (p. 104). El mismo argumento es inmediatamente retomado por los autores de *El Despertador, El Político* y *Los Discursos Políticos,* y en varios puntos es repetido palabra por palabra. Decir que alguien se encuentra por naturaleza en estado de sumisión, sostiene *El Despertador,* es olvidar que "asambleas y grupos de hombres existieron por doquier antes de la creación de los reyes" y que "aun hoy es posible encontrar un pueblo sin un magistrado, pero nunca un magistrado sin un pueblo". Así, se dice que argüir en contra de la libertad fundamental de la humanidad abarca el extraño error de suponer que "el pueblo debió de ser creado por sus magistrados" cuando es obvio que "los magistrados siempre son creados por el pueblo".[20] Mornay reitera más adelante el mismo argumento en la tercera *Quaestio* de su *Defensa.* Lo absurdo de creer en un estado de sumisión original es lo primero que subraya. Como "nadie nace rey, y nadie es rey por naturaleza", y como "un rey no puede gobernar sin un pueblo, mientras que un pueblo sí puede gobernarse sin un rey" es "claro fuera de toda duda" que el pueblo debió de vivir originalmente sin reyes ni leyes positivas, y sólo en alguna fecha posterior decidió someterse a su gobierno (F., p. 160). Es entonces elucidada la suposición subyacente, de que la condición en que los hombres fueron colocados por Dios en el mundo debió de ser de libertad natural. Todos somos "libres por naturaleza, nacidos para odiar la esclavitud y deseosos de ordenar antes que de dar obediencia". Y se dice que todos poseemos esta libertad como uno de nuestros derechos naturales, como "un privilegio de naturaleza" que nunca se nos puede quitar justamente (S., p. 107).

Si por naturaleza nadie nace en estado de sujeción, ¿cómo y por que surgen a la existencia las sociedades políticas? Al responder a esta pregunta, los hugonotes producen un análisis que, en cada punto, corre paralelo al de los teólogos escolásticos radicales. Empiezan por analizar —en su propia jerga escolástica— la causa final de establecer una república. Todos ellos convienen en que, como dice *El Despertador,* "si preguntamos acerca de la causa y la ocasión de la creación de magistrados", es imposible concebir

[20] Véase *The Awakener,* pp. 80-81; *cf. The Politician,* fo. 73a y *Political Discourses,* fos. 218b, 222b, 238b.

alguna otra razón que "la seguridad, el bienestar y la conservación del pueblo" (p. 83). Mornay apoya el mismo argumento en su *Defensa.* Si el pueblo conviene en establecer una república, poniendo fin, así, a su estado de libertad natural, esto sólo puede deberse al hecho de que "espera alguna ganancia muy considerable que surja de aceptar, de esta manera, someterse a la orden de otros" (S., p. 107). Y añade que corresponde al rey recordar que "se debe al pueblo, y por el bienestar del pueblo, el que ejerza su poder", de modo que "no deben decir, como a menudo lo hacen, que sostienen su espada por orden de Dios a menos que también digan que fue el pueblo el primero en ponerla en sus manos" (S., p. 79).

La idea de que debemos suponer que el pueblo establece las sociedades políticas para mejorar su destino natural a veces queda expresada —especialmente en la *Defensa* de Mornay— como una afirmación no acerca del mantenimiento del bienestar general sino, antes bien, acerca de la conservación de los derechos individuales. Y al añadir el concepto de un derecho, Mornay sigue precisamente el análisis que ya hemos encontrado en los escritos de Gerson y sus seguidores, particularmente en las *Cuestiones* de Mair sobre las *Sentencias* de Lombardo. Mair había explicado el concepto de "tener un derecho sobre algo" como tener la libertad de disponer de ello dentro de los límites de la ley de la naturaleza. Así, había tratado el derecho de conservar y disponer de nuestra propiedad —nuestras ropas, o nuestros libros— como el caso paradigmático de un derecho, tratándolo como prueba de que las cosas de las que más claramente puedo decir que tengo una libertad absoluta para disponer de ellas han de ser mis propias posesiones. Es, claramente, este análisis de un derecho el que Mornay tiene en mente en la tercera *Quaestio* de su *Defensa.* Cuando equipara el bienestar del pueblo con la necesidad de que "nunca se abandonen" sus "derechos y privilegios" ante "la libertad desenfrenada de su rey" básicamente se concentra en el derecho del pueblo de retener aquellas posesiones que originalmente debió de tener antes del establecimiento de la república, insistiendo en que éstas, ante todo, han de protegerse una vez establecida la república (F., p. 162; *cf.* S., pp. 139, 158). Apoya la suposición escolástica —que después sería famosa por obra de Locke— de que el punto en que el pueblo originalmente debió considerar necesario establecer sociedades políticas debió de ser "cuando los conceptos de *meum* y *tuum* entraron por primera vez en el mundo, y empezaron a surgir diferencias dentro del organismo del pueblo sobre la cuestión de la propiedad de los bienes materiales" (S., p. 109). Y añade que el motivo principal que debió tener el pueblo para establecer una comunidad debió de ser el de lograr una mayor seguridad para su propiedad y "la prevención de toda devastación de sus territorios o alguna otra de tales calamidades materiales" (S., p. 109).

A pesar de todo, sería erróneo suponer que cuando los hugonotes plantean esta equiparación entre el bienestar del pueblo y la conservación de sus derechos de propiedad, no pretenden sino señalar la obligación del gobernante de mantener a sus súbditos en el goce de sus bienes materiales. Como Locke un siglo después, los hugonotes suponen que entre aquellas cosas de las que puede decirse que tenemos la libertad, y por tanto el derecho de disponer de ellas dentro de los límites de la ley de la naturaleza se encuentran aquellas propiedades —como desconcertantemente las llamamos aún— que son intrínsecas a nuestras personalidades, y en particular nuestras vidas y libertades. Así, cuando los hugonotes tratan el bienestar del pueblo como causa final de la república, y proceden a equiparar esto con su derecho a disfrutar de sus propiedades, a menudo ponen en claro que lo que están pensando es en el deber del gobernante de sostener los derechos inalienables y naturales del pueblo a sus vidas y libertades, siendo estas las propiedades fundamentales y naturales que todo el mundo posee en un Estado prepolítico. Esta es, claramente, la corriente de pensamiento que subyace en el alegato del autor de la *Declaración* de que las matanzas de 1572 llevaron al pueblo de Francia a los límites de la obligación política. La razón que da es que semejante privación deliberada, por obra del gobierno, de las vidas de tantos de sus ciudadanos ha de considerarse que constituye un acto "contrario al derecho inviolable de los hombres" *(le droit de gens qui est inviolable)* y por tanto contrario a los fines por los cuales originalmente se instituyó el gobierno (fo. 38b). La suposición correspondiente, que la justificación fundamental del gobierno se encuentra en su capacidad de mantener los derechos naturales de sus ciudadanos, en particular su goce ilimitado de sus vidas, libertades y propiedades, es claramente barruntada en *El Político*, desarrollada con característica agudeza en los *Discursos Políticos* y resumida con la mayor plenitud por Mornay en la tercera *Quaestio* de su *Defensa*. En realidad, *El Político* empieza planteando la pregunta de "si es legítimo, en caso de extrema opresión, que los súbditos tomen las armas para defender su vida y su libertad" (fo. 61a). El autor de los *Discursos* aporta una respuesta decisiva en relación con la afirmación de que un derecho de resistencia siempre debe existir contra todo gobierno que intente "esclavizar al pueblo". Cuando el pueblo se niega a dejarse esclavizar, sólo está defendiendo "su posesión de la libertad" *(le bien de liberté)*. Y cuando defiende su libertad, tan sólo está "procurando aquello que es su derecho natural" *(droit naturel)* (fos. 293a-b). Por último, las mismas suposiciones son aún más claramente detalladas por Mornay, quien concluye su análisis de la prescripción y "el derecho del pueblo" insistiendo en que ninguna acción de un gobierno legítimo "ha de apartarse en absoluto del derecho de la libertad del pueblo". La principal razón que da es que el interés principal de todo gobierno

"siempre debe ser actuar como guardián de la libertad y la seguridad del pueblo" (F., p. 168; S., p. 106).

Si la causa final de establecer una república es el bienestar del pueblo, y especialmente la conservación de sus derechos, entonces, según los hugonotes, la única posible causa eficiente ha de ser el consenso general, libremente expresado, de todos los ciudadanos en cuestión. Beza plantea esta afirmación tan enérgicamente en su *Derecho de los Magistrados* que aun está dispuesto a fundamentar que "si un pueblo, en pleno conocimiento y con completa libertad, ha consentido en algo que es en sí mismo manifiestamente irreligioso y contrario a la ley de la naturaleza, su obligación es inválida" (p. 124). La misma suposición de que, como antes dijera, un acto de "consentimiento libre y legal" se necesita siempre para la creación de cualesquiera "gobernantes legítimos" es reiterada entonces por todos los demás grandes teóricos hugonotes (p. 107). "Los primeros magistrados", según conviene *El Despertador*, no sólo fueron "creados por consentimiento común", sino que "ningún imperio o gobierno podrá ser nunca considerado justo o legítimo" a menos que sea fundado con el consentimiento del pueblo (pp. 81, 84). Las mismas suposiciones subyacen en la versión más elaborada de cómo "los reyes son creados por el pueblo" que ofrece Mornay al comienzo de la tercera *Quaestio* de su *Defensa* (F., p. 158). Hace más hincapié en el papel de los magistrados que en realidad escogen al rey, subrayando que "son ellos los que representan la majestad del pueblo", quienes asignan al rey su cargo "junto con el cetro y la corona" (F., p. 160). Pero aún insiste en que una de las condiciones necesarias para la legitimidad de todo gobernante es que debió ser establecido en el poder por el libre consentimiento al menos de la mayoría del pueblo. Esto queda en claro en la detallada descripción que da de la instalación de Saúl como rey de Israel. Ni aun en este caso basta que el rey hubiese sido "elegido" por Dios. Necesitó ser "establecido" por consenso general del pueblo, que debidamente lo expresó primero por "aclamación" y después por un voto formal que reveló una mayoría en favor de aceptarlo (F., p. 159).

Aun cuando se dice que el consentimiento del pueblo es esencial antes de que pueda instalarse a ningún gobernante, los hugonotes reconocen que este requerimiento, especialmente en un país tan grande y populoso como Francia, plantea ciertas dificultades prácticas. La solución que proponen consiste en que debemos pensar que el pueblo delegó su autoridad de escoger y después de limitar a su magistrado supremo en un cuerpo de magistrados menores especialmente seleccionados con este propósito. Como explica Mornay, es obvio que "el buen gobierno depende de un grado de orden que no puede mantenerse" si se permite a una "gran multitud" tomar parte directamente, y es igualmente obvio que existen muchos "asuntos de Estado" que "no

pueden comunicarse públicamente" a todo el organismo popular "sin peligro para el interés común". Por ello es deseable que los derechos y privilegios soberanos que originalmente eran del pueblo en general deban ser ejercidos por sus "funcionarios del reino" elegidos en su nombre y para su mejor interés (F., p. 150).

Las versiones que Beza y Mornay dan de este proceso de delegación parecen reflejar cierto interés en asegurarse de que sus argumentos de derecho natural sigan siendo compatibles con sus anteriores apelaciones a la historia constitucional de Francia. Se nos dice que los "funcionarios del reino" son de dos índoles. Son los magistrados locales y señoriales, "entre los cuales pueden contarse", según Beza, los "duques, marqueses, condes, vizcondes, barones y castellanos" así como los "funcionarios elegidos de las ciudades" (p. 110). Mornay hace hincapié esencial en el último grupo, afirmando que "cada una de las ciudades que forman parte del reino" debió de "haber jurado individual y expresamente" actuar en nombre del pueblo en general (F., p. 152). Están allí, asimismo, los magistrados elegidos para actuar como representantes del pueblo en la asamblea de los Tres Estados. Beza hace un largo relato de sus poderes (sin duda tomado directamente de la *Francogallia* de Hotman) que culmina en la afirmación de que "los Estados de la nación" tienen el derecho del "gobierno soberano" asignado a ellos directamente por el cuerpo popular (p. 123). Mornay conviene en que los mismos poderes son ejercidos "en todo reino adecuadamente constituido" por el "Parlamento, la Dieta y otras asambleas semejantes" y que esto les asigna el más alto deber de asegurarse de que "ningún daño sufran la república ni la Iglesia" (F., p. 150).

Dos implicaciones importantes se atribuyen a esta explicación del procedimiento por el cual se dice que se seleccionan y controlan los gobernantes legítimos. La primera es que cuando Beza y Mornay hablan "del pueblo" como colectividad, en realidad no están refiriéndose a todo el cuerpo de ciudadanos, sino tan sólo —como lo explica Mornay— a "aquellos que reciben autoridad del pueblo, o sean, los magistrados por debajo del rey que han sido elegidos por el pueblo" (F., p. 149; *cf.* S., p. 120). La otra implicación es que aun cuando el pueblo nunca renuncia a su soberanía última, sí entrega su derecho a ejercerla directamente. Como añade Mornay, esto se sigue del hecho de que el acuerdo con el rey, que establece los términos de su gobierno, nunca es juramentado por todo el cuerpo del pueblo, sino sólo por sus representantes selectos. Así, el derecho correspondiente de someter al rey a sus promesas nunca puede ser propiedad del pueblo en general, sino sólo propiedad de "las autoridades que tienen en sí el poder del pueblo" (F., p. 154).

El punto final que los teóricos hugonotes establecen acerca del proceso de implantar un trato legítimo puede decirse que se sigue de estas afirma-

ciones acerca del bienestar y el consentimiento: si la comunidad ha de fundarse con el consentimiento del pueblo, y si la razón para establecerla es mejorar su bienestar y asegurar sus derechos, entonces tal parece que el mecanismo real que le da el ser ha de tener la forma de un contrato o *Lex Regia* aceptado y convenido entre los representantes del pueblo y su soberano en potencia, contrato que estipula que el rey en realidad sostiene el bienestar y los derechos del pueblo que ha acordado que él reine con este fin expreso.

Este contrato *(pactum)* está enteramente separado de la idea del feudo religioso *(foedus)*, que los teóricos hugonotes también invocan. Al discutir el *foedus*, les interesaba el deber tanto del magistrado como del pueblo de sostener las leyes de Dios. Pero al analizar el *pactum* simplemente les interesó establecer que, como lo declara Beza, "doquier han prevalecido la ley y la equidad" nunca "una nación ha creado ni aceptado reyes salvo con condiciones definidas" (p. 114). Es esta afirmación la que les lleva a hablar de un segundo contrato, puramente político, que toma la forma, en palabras de Beza, de "un juramento mutuo entre el rey y el pueblo" (p. 118). El carácter de este acuerdo fue planteado en términos generales por todos los principales escritores hugonotes. Por ejemplo, *El Despertador* habla de "la obligación mutua y recíproca entre el magistrado y sus súbditos" (p. 80). De manera semejante, *El Político* cita "los acuerdos recíprocos entre el príncipe y los súbditos" "que no pueden violarse sin injusticia de ninguna de las partes" (fo. 85a). Pero la versión más completa de estas obligaciones recíprocas nos la da Mornay en la tercera *Quaestio* de su *Defensa,* que incluye una sección especial sobre "el acuerdo, o trato entre el rey y el pueblo" (F., p. 180). Mornay se interesa principalmente en subrayar el hecho de que, mientras que los representantes populares prestan el juramento de tener una obligación "condicionada" hacia el rey, éste jura sostener una obligación "absoluta" ante estos representantes (F., p. 181). Cuando "el pueblo hizo al rey" en el punto en que por primera vez decidió establecer la república, le obligó a prestar un juramento absoluto de "conservar el bienestar del pueblo". Entonces, los representantes populares hicieron, a cambio, la promesa condicionada de que "fielmente obedecerían, en tanto que sus órdenes fueran justas" (F., pp. 180-181). Se nos dice que el resultado es la creación de una "obligación mutua" entre el rey, por una parte, y los magistrados, por la otra, acuerdo que "no puede quedar sobreseído por ningún otro acuerdo ni ser violado en nombre de algún otro derecho". Mornay concluye la sección insistiendo en que la fuerza de este contrato es tan grande que "un rey que lo viole voluntariamente puede ser apropiadamente llamado 'tirano', mientras que un pueblo que lo quebrante puede ser apropiadamente llamado 'sedicioso' " (F., p. 185).

Los hugonotes también están en completo acuerdo con los más radicales

de sus predecesores escolásticos acerca del carácter de la república que se sigue del hecho de pintar a los hombres en una condición prepolítica consintiendo en ella y, por tanto, estableciendo un contrato. La primera conclusión que afirman es una teoría de la soberanía popular. Ésta forma el núcleo de su constitucionalismo, en que su argumento más célebre —la defensa de la resistencia— no es más que una implicación (Franklin, 1967, pp. 117, 123). La conclusión misma es presentada con la mayor claridad por Mornay en su *Defensa*, mediante una serie de analogías feudales. Insiste en que como el pueblo originalmente es libre de todo gobierno, y sólo consiente en establecerlo para sus propios fines, en todo momento ha de ser considerado como "el verdadero propietario" de la república, que ejerce un "dominio supremo" sobre ella, del mismo modo que el poseedor de un feudo conserva su dominio último, aun cuando haya decidido delegar su administración a alguien más (F., pp. 162, 191). Mornay tiene cuidado de utilizar el vocabulario preciso de los escolásticos más radicales en esta parte, no el lenguaje más conservador que era el predilecto de los tomistas. Por lo general, los tomistas argüían que, aun cuando el pueblo sea originalmente soberano, el acto de instituir a un gobernante le compromete en lo que Suárez describiría como "una especie de enajenación" de sus poderes, de tal modo que el soberano al que instalan está "por encima y es más grande" que todo el cuerpo del pueblo. Por lo contrario, Mornay arguye que el pueblo en todo momento "permanece en la posición de poseedor" de su soberanía original, que sólo delega a su soberano "para que él la ejerza para el bien público" (S., p. 86). Por tanto, no se trata de que el rey esté "por encima del pueblo". Prueba en contrario es que "todo el pueblo es mayor que el rey y está por encima de él" (F., p. 190). Como concluye Mornay, rotundamente, en cuanto nos percatamos de que el pueblo nunca enajena su soberanía, sino que sólo delega el derecho de ejercerla al rey, "casi no puede parecer extraño si insistimos en que el pueblo ha de ser más poderoso *(potior)* que el rey" (S., p. 88).

Esta conclusión central lleva consigo dos implicaciones más acerca del carácter de la república legítima que los teóricos hugonotes terminan por elucidar. La primera concierne a la categoría de los magistrados. Se dice que son servidores del reino, no del rey, ya que su responsabilidad es hacia el pueblo que los creó, y no hacia el rey a quienes ellos crearon. A este respecto, Beza y Mornay se muestran categóricos. Como lo dice Beza, ocupan sus cargos "propiamente hablando, no del soberano sino de la soberanía", de modo que "cuando fallece el magistrado soberano, no obstante ellos siguen en sus cargos, así como la soberanía misma permanece intacta" (p. 111). El mismo punto es confirmado por Mornay, quien menciona a los magistrados como servidores "no del rey sino del reino", ya que "reciben su autoridad del pueblo en consejo público, y no pueden ser depuestos a menos

que lo consienta tal pueblo" (F., pp. 161, 162). Por último, la otra implicación que subrayan concierne a la categoría del rey. Una vez más, tienen cuidado de invocar la terminología de los escolásticos más radicales, no el lenguaje más conservador de los tomistas. Éstos habían insistido en que, aun cuando el rey quede instaurado en su oficio por el pueblo, en adelante habrá de ser considerado como *legibus solutus*, un soberano genuino, libre de toda obligación de obedecer a sus propias leyes positivas. Por lo contrario, Beza y Mornay sostienen que un rey legítimo en este sentido no puede considerarse como soberano, ya que simplemente es, como dice Mornay, "una especie de ministro ante la república" (F., p. 161). Su categoría es tan sólo la de un "agente" del pueblo, "mientras que el pueblo es el verdadero propietario" de la república (F., p. 191). Mornay pone en claro, en sus descripciones del cargo real, que él considera la condición de un rey legítimo más bien como la de un funcionario asalariado que como de un magistrado soberano. El gobernante queda descrito como servidor de la república *(servus reipublicae)*, como guardián *(custos)* y especialmente como administrador *(minister)* y nos dice que no es sino "el supervisor y ejecutor de las leyes" (por ejemplo, S., pp. 86, 114, 125). Y esto a su vez significa que no puede pensarse siquiera en que sea *legibus solutus*. Pues, como insiste Beza, "no hay una sola ley a la que no esté sometido el gobernante en la conducción de su gobierno, ya que ha jurado ser protector y conservador de todas ellas". La idea de que el gobernante "no esté sometido a las leyes" es desechada así, como "la falsa máxima de detestables aduladores, y no de un súbdito leal a su príncipe" (p. 113). La misma conclusión es enérgicamente apoyada por Mornay, quien considera "completamente ridículo que los reyes consideren una desgracia estar sometidos a la ley", ya que esto es pasar por alto el hecho fundamental de que "los reyes reciben sus leyes del pueblo", que sigue siendo el "propietario" de la república (S., pp. 86, 115, 119).

Este análisis esencialmente escolástico de los orígenes y el carácter de las sociedades políticas legítimas dio a los hugonotes una respuesta completa a los problemas ideológicos que necesitaban resolver. En primer lugar, pudieron así minimizar todos los temores que les quedaran de la naturaleza anárquica o insurreccional de su pensamiento político, y en particular insistir en que no era parte de sus argumentos el sugerir que los ciudadanos individuales posean el derecho de matar o aun de resistir a sus magistrados. Se dijo que esta limitación se seguía del hecho de que el acto de consentimiento que da existencia a una república legítima es un acto ejecutado por todo el cuerpo del pueblo considerado como colectividad. Y esto significa, como lo explica Mornay, que aun cuando el gobernante sea *minor universis*, como "todo el pueblo está por encima del rey, cuando se le con-

sidera como organismo", no obstante es *maior singulis*, ya que todos los ciudadanos individuales y aun magistrados, siguen "por debajo del rey como individuos" (F., p. 162). De allí se sigue que no puede decirse que ningún individuo privado tenga un derecho de resistencia contra un rey legítimamente constituido. Como el pueblo "crea al príncipe, no como individuos sino en su conjunto", sus derechos contra él son los derechos de una corporación, no los derechos de "un solo individuo en particular" que casualmente fuera miembro de ella (F., pp. 154, 195). Todo individuo que "desenvaine la espada" contra su rey es, por tanto, "sedicioso, por muy justa que sea su causa", ya que ninguna república se ha derivado ni ha sido fundada sobre intereses puramente individuales (F., p. 195).

La apelación a los argumentos escolásticos también permitió a los hugonotes insistir en que su teoría de la resistencia era de carácter legal y constitucional, y no sólo un llamado a la multitud de mil cabezas para levantarse en rebelión contra sus soberanos legítimos. Se nos dijo que esta última limitación se seguía de su insistencia en que, aun cuando el pueblo en conjunto conserva la soberanía última, debe entenderse que ha delegado el derecho de ejercerla a sus magistrados especialmente elegidos. Como lo subraya Mornay, esto implica que "cuando hablamos del pueblo colectivamente, queremos decir aquellos que reciben autoridad del pueblo, o sea "los magistrados que están debajo del rey" y "la asamblea de los estados" (F., p. 149). Cuando el rey promete gobernar en nombre del bienestar popular, firma este contrato no con el pueblo mismo, sino tan sólo ante los magistrados a quienes el pueblo "ha dado su espada" (F., p. 196). De allí se sigue que ni aun del cuerpo entero del pueblo puede decirse que tenga un derecho de resistencia contra un rey legítimamente constituido. Cuando un rey gobierna tiránicamente, no está quebrantando ninguna promesa hecha ante el cuerpo del pueblo, sino tan sólo la promesa que ha hecho ante lo que Mornay caracteriza como un "epítome" de los magistrados y representantes debidamente constituidos. Así, la autoridad de resistir a un tirano nunca está alojada en el cuerpo del pueblo, sino sólo en los magistrados "a quienes éste ha transferido su autoridad y su poder" (F., p. 195). Tan sólo a estos "funcionarios del reino" ha dado el rey su promesa de actuar con justicia; por tanto, son ellos de quienes puede decirse que poseen el correspondiente derecho de obligar al rey a cumplir con sus deberes, y de "defender la república, en conjunto, de toda opresión", si el rey no cumple con los términos de su contrato (F., p. 195).

Una dificultad ideológica más que los hugonotes tuvieron que resolver surgió de su necesidad de producir una justificación de la resistencia con un llamado más vasto y menos puramente sectario que las teorías desarrolladas por la anterior generación de revolucionarios calvinistas. También lo-

graron esto recurriendo al mismo conjunto de argumentos escolásticos. Es decir, lograron dar el paso —que hizo época— que va de una teoría puramente religiosa de la resistencia, dependiente de la idea de un contrato de sostener las leyes de Dios a una teoría genuinamente política de la revolución, basada en la idea de un contrato que hace surgir un derecho moral (y no sólo un deber religioso) de resistir a todo gobernante que no cumple con su correspondiente obligación de velar por el bienestar del pueblo en todos sus actos públicos.

Es cierto que, aun en el momento de hacer este fundamental cambio conceptual, los hugonotes aún tendieron a organizar sus argumentos de tal manera que su principal hincapié fuese en la idea de un deber, más que de un derecho de resistir. Como declara Beza, la posición de los magistrados como representantes del pueblo es tal que "tienen el deber jurado de mantener la ley" (p. 112). Han "prometido", conviene Mornay, en "utilizar todo medio a su disposición" para velar por la "protección y defensa" del pueblo, y por consiguiente "tienen el deber de pedir cuentas a su agente en su administración" (F., p. 193; S., pp. 195-196). La implicación es que si el gobernante degenera en tirano, ellos tienen el deber de resistirle por la fuerza, deber que surge (según la frase de Mornay) de haber "prometido sus energías y sus fuerzas al reino" (F., p. 195). Esta es la forma en que la justificación de la resistencia finalmente queda aseverada por Beza y por Mornay. Los magistrados inferiores, según mantiene Beza, "están obligados" a "ofrecer resistencia a la tiranía flagrante" y a hacerlo "por la fuerza de las armas" para "salvaguardar a quienes están a su cuidado". Actuar de esta manera "no es ser sedicioso ni desleal hacia el propio soberano" sino "mantener la propia fe hacia aquellos de quienes hemos recibido nuestros cargos, contra el que ha violado su juramento y oprimido al reino que debió proteger" (p. 112). Mornay apoya la misma conclusión con no menor fuerza. Nos dice que "los funcionarios del reino" "no sólo tienen permitido sino que están obligados, como parte de los deberes de su cargo" a asegurarse de que si un tirano "no puede ser depuesto sin recurrir a la fuerza", ellos deben "llamar al pueblo a las armas, reclutar un ejército y valerse de la fuerza, la estrategia y todas las máquinas de guerra contra aquel al que han declarado enemigo del país y de la república" (F., p. 191; *cf.* pp. 195, 196).

Mas a pesar de esta manera de presentar el punto, ya será evidente para el lector que la esencia del argumento hugonote se basa en la afirmación general de que el acto de prometer analíticamente implica la aceptación de una obligación moral de parte del agente que hace la promesa, y un correspondiente derecho moral de parte del otro signatario a exigir que se cumplan los términos de la promesa. Como lo dice el autor de *El Despertador*, "los

derechos del pueblo" *(les droits du peuple)* deben incluir el derecho de exigir que sus magistrados y representantes elegidos en todo tiempo sigan "las buenas costumbres del reino", ya que estos "oficiales del reino" disfrutan de su condición especial en virtud de haber prometido sostener las leyes y el bienestar del pueblo. Además, estos funcionarios a su vez tienen el derecho de insistir en que su rey gobierne de tal manera que en realidad sostenga el bienestar del pueblo, pues ha recibido la dignidad del reinado a cambio de prometer cumplir precisamente con esta tarea (pp. 88-89). De allí se sigue que si un rey olvida su promesa y se convierte en un tirano, "puede por derecho *(par droit)* ser resistido" por los representantes del pueblo (p. 90). Beza llega a la misma conclusión definitiva en su *Derecho de los Magistrados*. Si el rey viola los términos del contrato por el cual fue instalado en su cargo, entonces los magistrados menores —y aún más claramente los representantes populares— "tienen el derecho de corregir a la persona que han elevado al dominio", ya que "quienes tienen poder para conceder" autoridad a los reyes "no tienen menor autoridad para privarlos de ella" (pp. 114, 118). Y Mornay repite los mismos argumentos al término de la tercera *Quaestio* de su *Defensa*. Todo rey "que viole voluntaria y persistentemente el contrato" es "un tirano por su conducta" y en semejante caso, "los funcionarios del reino" tienen "poder por derecho propio para expulsarlo".[21]

La esencia del argumento hugonote es, por tanto, que los magistrados y representantes populares tienen el derecho moral de resistir por la fuerza al gobierno tiránico, derecho fundado en el anterior y natural derecho del pueblo soberano a tratar la república como medio de obtener y mejorar su propio bienestar (*cf.* Mesnard, 1936, pp. 345-346). Si preguntamos por qué han decidido plantear esta conclusión final y revolucionaria en el lenguaje tanto de los deberes como de los derechos, la respuesta es, desde luego, en parte, cuestión táctica. Después de 1572, la principal tarea de los revolucionarios hugonotes fue llamar a las armas a los dirigentes naturales del pueblo. Argüir en estas circunstancias que tenían el derehco a resistir habría sido simplemente establecer el punto de que, moralmente hablando, no debían temer a la lucha. Y hacer la misma afirmación en la forma de decir que tenían el derecho de resistir era hacer la afirmación mucho más poderosa de que no dejarían de luchar. Hace que la resistencia no sólo sea moralmente posible sino obligatoria, capacitándolos a exhortar a los "funcionarios del reino" en los términos más enérgicos posibles a reconocer, como les asegura Mornay, que "es absolutamente claro" que pueden y deben "tomar

[21] Franklin, 1969, pp. 196-197. Yo he dado mi propia traducción de la última cláusula.

las armas y luchar contra la tiranía" y "no solamente por la religión, sino también en nombre de nuestros hogares" (S., p. 208).

La teoría desarrollada por Beza, Mornay y los otros jefes hugonotes después de 1572 pronto empezó a ejercer una poderosa influencia, particularmente en los Países Bajos, donde una situación revolucionaria similar surgió en 1580 (*cf.* Griffiths, 1959). Después de que Farnesio fue nombrado gobernador, en 1578, los españoles iniciaron una campaña con creciente éxito contra los rebeldes, y pronto recuperaron la lealtad de la nobleza católica en las provincias meridionales. Felipe II insistió en seguir estas victorias, en junio de 1580, proscribiendo a Guillermo el Taciturno y poniendo precio a su cabeza (Elliott, 1968, p. 289). Esto, a su vez, llevó a Guillermo a una confrontación directa con su soberano y a una final abjuración de su lealtad. Como resultado, Guillermo y sus seguidores se encontraron volviendo los argumentos ya preparados por los hugonotes como medio de legitimar su propia actitud revolucionaria contra la autoridad del gobierno imperial. Un buen ejemplo de esta influencia aparece en el escrito anónimo intitulado *Una Verdadera Advertencia*, que apareció en Amberes en 1581. El escritor empieza apelando a la idea escolástica de la libertad natural y fundamental de la humanidad, arguyendo que "Dios ha creado libres a los hombres" y "no pueden ser esclavizados por gente que no tiene otro poder sobre ellos que el que estos mismos le han otorgado" (pp. 228, 230). Esto es aprovechado para sostener la afirmación de que todos los gobernantes legítimos deben ser "elegidos e instalados" por quienes representan todo el cuerpo de la comunidad (pp. 228, 229). Se dice que estos magistrados "atan al rey o señor al que instalan" de tal manera que éste tiene el deber absoluto de asegurarse de que se mantenga la "justicia" en la república (pp. 228, 229). Y esto a su vez significa que si se descubre que el rey está "quebrantando las condiciones" en que los representantes del pueblo "lo aceptaron como su señor y príncipe", esto les da un derecho, dada la promesa violada, de resistirle y "recuperar sus derechos originales" (p. 229). La misma conclusión crítica es apoyada por el propio Guillermo tanto en la extensa *Apología* que presentó a los Estados Generales en diciembre de 1580 —cuyo texto casi seguramente fue redactado por Languet y Mornay— como en el oficial *Edicto de los Estados Generales* de julio de 1581, que declaraba que "el rey de España ha perdido su soberanía" (p. 216). Como insiste este último documento, las provincias de los Países Bajos unidos finalmente se han visto obligadas, "de conformidad con la ley de naturaleza" a invocar sus indiscutibles derechos a resistir a un gobierno tiránico y a "intentar por tales medios" que les parezcan los mejores para recuperar sus "derechos, privilegios y libertades" (p. 225).

La defensa de la revolución popular

Con la publicación de los grandes tratados hugonotes del decenio de 1570, la teoría política protestante atravesó una decisiva división conceptual.[22] Hasta entonces, aun los más radicales calvinistas habían reivindicado la legitimidad de la resistencia de acuerdo con el deber supremo de los poderes, que era sostener la verdadera fe (es decir, la protestante). Mas en Beza, Mornay y sus seguidores, la idea de que la conservación de la uniformidad religiosa constituye el único motivo posible para la resistencia política finalmente es abandonada. El resultado es una teoría plenamente *política* de la revolución, fundada en una tesis reconociblemente moderna y secularizada acerca de los derechos naturales y la soberanía original del pueblo.

Sin embargo, si una vez más nos detenemos a comparar este argumento con el presentado por John Locke en los *Dos Tratados de Gobierno*, encontramos que, pese a estos desarrollos, la tesis planteada por los hugonotes aún difiere en dos puntos importantes de la versión clásica de constitucionalismo de comienzos de los tiempos modernos. Locke no sólo reivindica la legitimidad de la resistencia, enteramente en el lenguaje de los derechos y derechos naturales, sino que pasa a ubicar la autoridad de resistir en "el cuerpo del pueblo" y aun en "cualquier hombre" si es "privado de su derecho".[23] Por contraste, Beza, Mornay y sus seguidores siguen pensando en el deber religioso así como el derecho moral a la resistencia y limitando el ejercicio de este derecho a los magistrados inferiores y a otros representantes elegidos, excluyendo deliberadamente a los ciudadanos particulares y aun a todo el cuerpo del pueblo de toda iniciativa política directa. Por tanto, aún queda por preguntar en qué punto lograron por primera vez los revolucionarios calvinistas apartar aquellos restos de un constitucionalismo más conservador y religioso, y articular una teoría completamente populista y secularizada del derecho a la resistencia.

Como podía esperarse, la respuesta es que este paso fue dado por primera vez en Escocia en el periodo que siguió a la primera revolución calvinista triunfante, a finales del decenio de 1550. Para entonces, Escocia era un

[22] Esto es implicar que los tratados muy similares que empezaron a aparecer en los Países Bajos en la última parte del siglo XVI se derivaron básicamente de fuentes francesas. Tal parece haber sido el caso, en gran parte, pero no debe descartarse la posibilidad de una influencia mutua. Sin embargo, se necesitará mucho más investigación de las fuentes holandesas antes de que sea posible declararse con confianza acerca de este punto.

[23] Locke, *Two Treatises*, pp. 397, 437. Para el cambio, en el curso de la revolución inglesa, de la teoría de la resistencia por los magistrados inferiores a la posición mucho más populista de Locke (y antes, de Lawson), véase Franklin, 1978.

país agresivamente calvinista, de modo que la idea de llamar a todo el cuerpo del pueblo para resistir a sus señores católicos llegó a ser una opción realista de un modo tal como nunca lo fue para los hugonotes. A mayor abundamiento, las teorías de Goodman y de Knox ya habían servido para legitimar la sugestión de que podía ser legítimo que todo el pueblo piadoso, y aun santos individuales, se opusieran al gobierno de un tirano idólatra. Tan sólo quedaba por reafirmar su teoría en el lenguaje de los derechos antes que los deberes religiosos para llegar a una ideología plenamente secularizada y populista de la revolución. Lo que causó este paso final fue que, aun cuando Escocia oficialmente abrazó la fe calvinista después de la reunión del Parlamento reformado en 1560, el gobierno siguió bajo el control de una inconmovible reina católica. Esta anomalía fue suprimida con la deposición de María Estuardo en 1567, acción que provocó una extensa discusión sobre si podía decirse adecuadamente que el pueblo tenía el derecho de repudiar a un príncipe legítimo. El teórico más importante —por mucho— que respondió en sentido afirmativo fue George Buchanan (1506-1582) en sus diálogos latinos sobre *El Derecho del Reino en Escocia.*[24] Al parecer, Buchanan empezó a escribir esta obra notable en 1567, aunque sólo la publicó en 1579, en la secuela de los tratados de Beza y de Mornay; sin embargo, mientras tanto algunos elementos de su argumento parecen haber sido incorporados a los discursos pronunciados durante la embajada del regente Moray a York en 1568, así como en las discusiones entre el gobierno escocés y los comisionados de la reina Isabel, en Londres, tres años después.[25] Por último, el propio Buchanan dio a la teoría su base empírica más completa en su *History of Scotland,* obra a la que había estado continuamente dedicado durante todos estos años, y que por fin publicó en 1582.

[24] Hoy se dispone en inglés de dos traducciones modernas del *Derecho del Reino,* de Buchanan, una de Charles F. Arrowood (Austin, Texas, 1949), la otra de Duncan H. MacNeill (Glasgow, 1964). Pero J. A. Burns ha argüido que ambas tienen graves defectos; véanse sus observaciones en la *Scottish Historical Review* 30 (1951), pp. 67-68 acerca de Arrowood, y *loc. cit.,* 48 (1969), pp. 190-191 acerca de MacNeill. En consecuencia, yo he preferido hacer mi propia traducción directamente de la edición original, aun cuando frecuentemente me he remitido a la versión de Arrowood, cuya existencia ha facilitado grandemente mi tarea.

[25] Esta reconstrucción de la evolución de la teoría revolucionaria de Buchanan se basa en Trevor-Roper, 1966, esp. pp. 19-21. Pero el deseo de Trevor-Roper de insistir en que el "memorial" presentado a los comisionados en 1571 debiera atribuirse a Buchanan sirve para introducir en su argumento cierta incoherencia. Primero sugiere que *El Derecho del Reino* fue escrito parcialmente desde el verano de 1567; pero más adelante describe el "memorial" de 1571 como "la primera formulación existente de la teoría política de Buchanan". Para un análisis de esta y de otras dificultades en el análisis de Trevor-Roper, véase G. W. S. Barrow en *Annali della Fondazione italiana per la storia amministrativa* 4 (1967), pp. 635-655.

Desde luego, Buchanan es mejor conocido como humanista, escocés afrancesado que enseñaba latín en el Collège de Guyenne, en Burdeos, y cuyos versos latinos movieron a Montaigne a describirlo en su ensayo sobre la educación de los niños como "ese gran poeta escocés" (p. 129). Pero también recibió una buena preparación escolástica en la Universidad de San Andrés entre 1524 y 1526, donde uno de sus maestros fue el temible John Mair (Burns, 1954, pp. 85, 92-93). Más aún, parece haberse convertido tempranamente al calvinismo, habiendo llegado a trabar amistad y correspondido con Beza y Mornay mientras estaba en Francia, y servido como miembro de la Asamblea General de la Iglesia de Escocia a su regreso del exilio, después de la triunfante revolución calvinista de 1560. Por consiguiente, Buchanan, tanto por su preparación intelectual cuanto por sus compromisos ideológicos, era el más apropiado para desarrollar la herencia del pensamiento escolástico radical de tal manera que lo pusiese al servicio de la revolución calvinista.

Buchanan comienza su *Derecho del Reino* apoyando la suposición escolástica —y hugonota— ya familiar de que, para deducir el carácter de una sociedad política legítima debemos empezar considerando la condición en que los hombres originalmente debieron vivir antes de llegar a la decisión de establecer una república; sin embargo, la versión que da de esta condición es muy distinta de la de los hugonotes. Los hugonotes habían solido aceptar la afirmación tomista de que, aun cuando la condición natural de la humanidad no pudo ser política, indudablemente sí fue de carácter social. Como lo había expresado el autor de los *Discursos Políticos*, la razón de que podamos estar seguros de esto es que "Dios todopoderoso no consideró que los hombres debieran vivir solos" (fo. 238b). Pero cuando los interlocutores en los diálogos de Buchanan —el propio Buchanan y la figura irritable de Maitland— se enfrentan a la misma cuestión, describen la vida prepolítica del hombre de tal manera que contraste agudamente con las versiones ortodoxas —y fundamentalmente aristotélicas—. Como corresponde a un destacado humanista, Buchanan parece derivar su análisis de fuentes estoicas, más que escolásticas, y en particular de la idea de la condición natural del hombre que Cicerón había enunciado al comienzo de su tratado *De la Invención*. "Hubo un tiempo", había afirmado Cicerón, "en que los hombres erraban por los campos como animales", cuando "no hacían nada guiados por la razón, sino que dependían básicamente de su fuerza física"; cuando no había "sistema ordenado de culto religioso ni de deberes sociales", y cuando los hombres "se ocultaban en sus escondites selváticos", antes de transformarse "de salvajes" en animales sociales y políticos (pp. 5-7). Como hemos visto, algunos elementos de esta visión antiaristotélica ya habían sido esbozados por buen número de escritores occamistas, en particular por Jacques Almain y el propio maestro de Buchanan, John Mair. Buchanan reitera esen-

cialmente el mismo análisis al comienzo de sus diálogos. Debió de haber un tiempo, asegura a Maitland, "en que los hombres vivían en chozas y aun en cavernas"; cuando llevaban "una vida solitaria y errante", "y cuando se trasladaban como seres ajenos, sin leyes y ni siquiera una morada fija" (pp. 8-9).

Como en los hugonotes y en sus predecesores escolásticos, la razón de Buchanan, para empezar con este retrato de la condición natural del hombre, es insistir en que las ciencias políticas no son directamente ordenadas por Dios, sino que surgen naturalmente de una serie de decisiones tomadas por los propios hombres. Empero, al describir el proceso por el cual entran en existencia las repúblicas legítimas, Buchanan difiere de los hugonotes en dos puntos decisivos. Beza y Mornay habían hablado de dos contratos separados que, según afirmaban, el pueblo había firmado en la inauguración de una república: el trato religioso o *foedus* por el cual prometían a Dios actuar como pueblo piadoso; y el trato político, encarnado en la *Lex Regia*, por el cual convenían en transferir su *Imperium* a un gobernante elegido, en ciertos términos mutuamente aceptables; por contraste, Buchanan no hace ninguna mención del trato religioso: silencio elocuente que también fue mantenido por Johannes Althusius (1557-1638) en su voluminoso tratado de 1603, intitulado *La Política Metódicamente Explicada*, el planteamiento más sistemático del pensamiento político revolucionario calvinista. Como lo ponen en claro Buchanan y Althusius en los títulos mismos de sus obras, ahora consideran que están hablando exclusivamente de política, no de teología, y del concepto de derechos, no de deberes religiosos.[26] Más aún, mientras que Buchanan se contenta sencillamente con pasar por alto el *foedus* religioso, Althusius subraya esta omisión deliberada, haciendo notar en su prefacio que todos los jurisconsultos —incluso el propio Bodino— han sido culpables de confundir la ciencia de la política con la del derecho, mientras que todos los teólogos también han fallado al seguir salpicando sus escritos políticos con "enseñanzas sobre la piedad y la caridad cristiana", sin reco-

[26] Este interés explícito en emancipar la teoría de la política de toda premisa religiosa llevó a Gierke, en su clásico estudio de Althusius, a tratarlo como la figura central de la evolución del constitucionalismo moderno, y a describirlo como el primer filósofo político que se sacudió "toda la concepción teocrática del Estado"; véase Gierke, 1939, p. 71. Cierto es que esto constituye una exageración de la importancia de Althusius, aunque sólo fuese porque el mismo enfoque había sido adoptado por Buchanan una generación antes. Pero no hay duda de que Gierke tiene razón al subrayar el grado de conciencia que muestra Althusius en sus esfuerzos por "deducir su sistema de manera racional, de una concepción puramente secular de la sociedad", para llegar así a una concepción reconociblemente "moderna" de la "política" como esfera de investigación, con su propia materia distintiva; véase Gierke, 1939, pp. 16, 70, 75.

nocer que tales consideraciones son casi igualmente "impropias y ajenas a la doctrina política" (pp. 1-2). Aún más consciente que Buchanan, Althusius tiene la ambición de emancipar el estudio de la "política" de los confines de la teología y la jurisprudencia, y de hacer regresar "todos los elementos meramente teológicos, jurídicos o filosóficos a sus lugares apropiados", para concentrarse en el tema independiente de la ciencia política (p. 8).

La otra diferencia vital entre Buchanan y los revolucionarios hugonotes surge de su versión del contrato que conduce a la formación de una república legítima. Los hugonotes habían creado una teoría de la soberanía representativa, más que directamente popular, arguyendo que el pueblo entrega su autoridad de elegir y controlar a sus gobernantes a un "epítome" de magistrados. Una vez más, Buchanan guarda silencio elocuente sobre este contrato adicional, insistiendo en que debemos representarnos a "todo el cuerpo del pueblo" "uniéndose" para elegir "a algunos para deliberar e interesarse en los asuntos de cada miembro de la comunidad" (pp. 9, 12). No hay ni la menor sugestión de que los ciudadanos deleguen su autoridad o creen un gobernante de la manera que habían supuesto Beza y Mornay; por lo contrario, Buchanan pone en claro que cuando el pueblo instituye a un gobernante, lo hace por medio de un contrato directo, sin intermediarios, en que un signatario es el gobernante en potencia y el otro "todo el cuerpo del pueblo" (pp. 9, 12).

Buchanan pasa a indicar que esta versión de la formación de la sociedad política implica una tesis radical de la soberanía popular. Cuando el pueblo consiente y después establece un contrato para establecer un gobernante por encima de sí mismo, de ninguna manera está enajenando su soberanía original a la manera supuesta por Tomás de Aquino y sus seguidores. Buchanan conviene con los escolásticos más radicales —especialmente Almain y Mair— en que el pueblo simplemente delega su autoridad a un gobernante cuya condición no es la de un soberano que fuese *maior universis* y *legibus solutus*, sino, antes bien, de un *minister* que sigue siendo *minor universis* y, por consiguiente, está atado por las leyes positivas de la república. Como Buchanan afirma, de manera un tanto aplastante, el pueblo no sólo "tiene el poder de otorgar *Imperium* a su rey", sino que no hemos de imaginar siquiera que haga alguna "transmisión" de su soberanía original, ya que simplemente "prescribe a su rey la forma de su *Imperium*", con el objeto de asegurarse de que "actúe como guardián de las cuentas públicas" (pp. 32-33, 58, 62).

Este radical análisis escolástico del carácter jurídico de toda república legítima ya había sido tomado antes, desde luego, por Beza, Mornay y sus discípulos; pero Buchanan es mucho más revolucionario en la versión que pasa a dar del derecho de resistir a un gobernante si no cumple con los términos de la *Lex Regia* establecida a la inauguración de su gobierno. Fun-

damenta su argumento en la descripción esencialmente estoica que da de la condición en que, según dice, los hombres toman la decisión de establecer una república. Como Suárez lo establecería en *De las Leyes y del Dios Legislador,* una visión horriblemente anárquica de la obligación política parece implícita si concedemos que "el poder de toda una comunidad de individuos reunidos debe derivarse de los hombres como individuos" (I, pp. 165-166). Pues esto sugiere que la razón de establecer una república ha de consistir en proteger los derechos individuales y no el bien común, dejando abierta así la alarmante posibilidad de que pueda decirse que todo el cuerpo del pueblo, y aun ciudadanos individuales, tienen autoridad para resistir y matar a un gobernante legítimo en defensa de sus derechos. Para Suárez, como para Beza y Mornay, esta implicación bastaba para que les pareciera obvio que toda versión individualista de la condición en que los hombres consienten en la formación de una sociedad política tiene que ser un completo error. Para Buchanan, en contraste, una de las razones para insistir en una versión estoica, antes que aristotélica, de la condición prepolítica del hombre bien pudo ser el hecho de que le ayudó a legitimar una visión sumamente individualista y aun anárquica del derecho a la resistencia política. Empieza subrayando que, como todo el cuerpo del pueblo conviene en establecer un gobierno legal, de allí se sigue que todo el pueblo, y no sólo sus representantes elegidos, ha de retener un correspondiente derecho a resistir. Como hemos visto, una insinuación de este argumento ya había aparecido en las obras de varios seguidores de Gerson, especialmente Mair, en su *Historia.* Pero Buchanan es el primer teórico constitucional en afirmarlo como forma completamente inequívoca y consecuente.[27] Dado que el pueblo como organismo crea a su gobernante, se nos dice que es posible en cualquier momento "que el pueblo se sacuda todo *Imperium*" que se haya impuesto a sí mismo, siendo la razón que "todo lo que hace un poder dado, puede ser deshecho por un poder similar" (p. 62; *cf.* p. 52). Además, Buchanan añade que, como hemos de suponer que cada individuo conviene en la formación de la república para su mayor seguridad y beneficio, de allí se sigue que el derecho de matar o deponer a un tirano estará en todo momento "no sólo en todo el cuerpo del pueblo" *(universo populo)* sino "aun en cada ciudadano individual" *(singulis etiam)* (p. 97). Así, abraza de buen grado la conclusión casi anárquica de que aun si, como frecuentemente ocurre, alguien "salido

[27] En mi opinión, esto hace de Buchanan el más radical, por mucho, de todos los revolucionarios calvinistas, lo que quizá sugiera un elemento de duda acerca de la afirmación que tan frecuentemente se ha hecho —como Franklin, por ejemplo, lo expresa—, de que "las teorías más audaces y sistemáticas" de la soberanía popular que se articularon en los principios de la Europa moderna se originaron, todas ellas, en Francia; *cf.* Franklin, 1967, p. 122.

de entre los más bajos y viles de los hombres" decide "vengar el orgullo y la insolencia de un tirano" simplemente arrogándose el derecho de matarlo, tales actos a menudo son "juzgados como justificados" y tales hombres frecuentemente permanecen impunes, "sin que se plantee ninguna pregunta acerca de los asesinos" (pp. 61, 79, 81; *cf.* Burns, 1951, pp. 65, 66-67).

En este momento crítico, Buchanan considera la objeción obvia —que Maitland debidamente expresa, con cierta debilidad— de que estas conclusiones en favor de la rebelión y el tiranicidio van en contra de la doctrina paulina del orden y la no resistencia. La respuesta que Buchanan, bastante irritado, ofrece, es que esto sería "caer en el error habitual" de permitir que una sola frase de la Biblia pese más que todas las pruebas del derecho y la filosofía: una impaciencia típicamente humanista ante la filosofía política ortodoxa de la Reforma evangélica (pp. 69, 71-72). Hablando *in propria persona* como intérprete humanista de los textos, Buchanan procede a ofrecer una ingeniosa exégesis de las órdenes paulinas en que trata de establecer que el Apóstol sólo estaba hablando para su propio tiempo y lugar, sin tratar de enunciar ninguna máxima universal de prudencia política (pp. 71-72, 76-77). Volviendo a su modo más escolástico, Buchanan pasa entonces a reiterar, una vez más, que un derecho a la resistencia y la deposición en todo tiempo se encuentra en todo el cuerpo del pueblo. Esto es defendido inicialmente —a la manera de D'Ailly, Gerson y los conciliaristas posteriores— por referencia al hecho de que un Papa herético o incapaz siempre podrá ser legítimamente depuesto por un Concilio General de la Iglesia (pp. 77, 84 *ss.*). Pero después Buchanan trata la misma conclusión como corolario directo de su teoría de la soberanía popular. Como el pueblo crea a sus gobernantes y sigue siendo "más poderoso" que ningún gobernante al que cree, de allí se sigue que puede deponerlos a todos a su antojo, pues "sean cuales fueren los derechos que el pueblo haya acordado a cualquiera, con igual justicia puede rescindirlos" (p. 80). Más aún, Buchanan pone en claro que al hablar de este poder de deposición está pensando en el derecho "subjetivo" del pueblo de disponer de sus reyes, pues añade que cualquier derecho *(ius)* que pueda haber acordado a un rey "puede decirse apropiadamente que pertenece" *(proprie pertinet)* a todo el cuerpo del pueblo, tomando la forma de una posesión sobre la cual puede decirse que conserva un control último aun cuando haya podido decidir delegar su uso (pp. 81-82). Por último, se mencionan las vicisitudes de cuatro reyes de Escocia —de manera sumamente tendenciosa— para corroborar la afirmación central de que en el caso de soberanos "que han gobernado cruel y escandalosamente", el pueblo no sólo pudo poseer sino que no vaciló en ejercer el derecho "de llamarlos a cuentas, y ponerlos en prisión perpetua, y de exiliar a unos o dar muerte a otros" (pp. 61, 81-82; *cf.* Burns, 1951, p. 66).

En el curso del decenio de 1580, como resultado de un súbito cambio de fortuna en las guerras religiosas de Francia, un buen número de teólogos católicos empezó a adoptar una justificación muy similar y no menos radical de la resistencia política. Para explicar este acontecimiento hemos de recordar que, a la muerte del duque de Anjou en 1584, el heredero directo del trono francés fue Enrique de Navarra, confesado hugonote (Green, 1964, pp. 261-262). Los Guisa respondieron a esta amenaza reanimando la Liga Católica y aumentando su presión sobre Enrique III, mientras que sus principales escritores polémicos —bien conscientes de que la vasta mayoría de la población permanecía fiel a la Iglesia católica— procedieron a exigir una insurrección general contra la monarquía Valois directamente al pueblo. Los escritores más importantes que adoptaron esta actitud fueron Jean Boucher (1548-1644), quien publicó una defensa del tiranicidio, en 1589, intitulada *La Justa Renuncia de Enrique III*, y Guillaume Rose (*c.* 1542-1611), quien proclamó el mismo tema con mayor estridencia aún, en el título de su enorme tratado de 1590, sobre *La Justa Autoridad de una República Cristiana sobre Reyes Impíos y Herejes* (Labitte, 1866, pp. 165-173). Pero lo que resultó más notorio de la defensa católica de la rebelión y el tiranicidio que apareció durante este periodo estuvo contenido en la versión de Mariana de *El Rey y la Educación del Rey*. Las secciones segunda y tercera del libro de Mariana consisten en unas discusiones humanistas relativamente convencionales acerca del tipo de educación y la gama de virtudes que se necesitan para ser un buen príncipe (Libro II), y acerca de las cualidades que necesitan los magistrados, obispos y otros consejeros para gobernar bien un reino en la guerra y en la paz (Libro III). La discutida reputación de Mariana se basa, principalmente, en el Libro I, que incluye una reafirmación completa de la teoría más radical del *Imperium* planteada por juristas como Salamonio y teólogos como Almain y Mair. Más aún, Mariana expresa sus opiniones con excepcional claridad y seguridad, además de ilustrarlas —a la manera de Mair y de Buchanan— por referencia a buen número de lecciones y principios ya enunciados en la voluminosa *Historia de España* que había publicado en 1592.[28]

El primer capítulo de Mariana se intitula "El Hombre es por Naturaleza un Animal Social".[29] Pero su versión de los orígenes de la sociedad política está lejos de ser presentada "a la tradicional manera aristotélica" como han

[28] Para el uso dado por Mariana a la historia para corroborar sus afirmaciones políticas, véase Lewy, 1960, p. 45.

[29] Como la redacción precisa de este aspecto en la teoría de Mariana es importante, en este punto he preferido hacer mi traducción directamente de la edición original (Toledo, 1599), y no como, previamente, basarme en la traducción de George A. Moore (Washington, D. C., 1948).

sostenido algunos comentadores (Hamilton, 1963, p. 31). El capítulo empieza con la afirmación esencialmente estoica —ya planteada por Buchanan y que pronto sería repetida casi textualmente por Althusius— de que "los hombres al principio eran vagabundos solitarios" *(solivagi)* que "se trasladaban a la manera de las bestias salvajes" y "no tenían morada fija". Su única preocupación era "conservar sus vidas y procrear y criar a sus hijos", y en estas búsquedas "no eran contenidos por leyes, ni los mantenía unidos el *Imperium* de algún gobernante" (p. 16). Se nos dice que esta condición continuó durante algún tiempo, mientras cada familia llevaba una vida pacífica y autosuficiente, "sin fraudes, mentiras ni el ejercicio del poder", y "sin sonidos bélicos que hicieran angustiosas las vidas de los hombres" (p. 17). Sin embargo, después de otro periodo, las depredaciones de las bestias salvajes y de los hombres sin ley "que empezaban a aterrorizar a los demás" hicieron inseguro el seguir llevando esta "vida de instintos e impulsos naturales" (pp. 16, 20). El resultado fue que "quienes se sintieron explotados se unieron" y se "sintieron obligados a hacer un pacto entre sí de formar una sociedad", después de lo cual "los hombres pasaron a establecer ciudades y principados" (p. 20). Como en Buchanan, no hay ninguna referencia al establecimiento de contratos religiosos: el establecimiento de una sociedad política es descrito en términos enteramente naturalistas, como producto de los intentos del hombre por mejorar su destino natural (*cf.* Lewy, 1960, p. 48).

Después de analizar varias formas de gobierno y el problema de la sucesión, Mariana se vuelve audazmente en el capítulo VI a preguntar "si puede ser permisible oponerse a un tirano" (p. 65). Replica que, como el pueblo ha establecido por sí mismo sus repúblicas, "no cabe ninguna duda de que puede llamar a cuentas a un rey" (p. 72). Ante todo concede que, si preguntamos qué autoridad se necesita para deponer a un gobernante tiránico, la respuesta es que normalmente necesitamos una asamblea propiamente constituida, o al menos una reunión pública de todo el pueblo (pp. 75-76). Pero pasa entonces a argüir, en un pasaje que se ha hecho célebre, que "si preguntáis qué puede hacerse si el poder de la reunión pública es desdeñado", la respuesta es que "todo el que se incline a oír las plegarias de un pueblo puede tratar de destruir" a un tirano "y difícil será decir que actuó injustamente" al hacer tal intento por servir como instrumento de la justicia (pp. 76-77). Así pues, se dice que hay un derecho último al tiranicidio "que puede ser ejercido por cualquier persona privada *(cuicumque privato)* que pueda tratar de acudir en ayuda de la república" (p. 76).

Por último, Mariana concluye su discusión —en los capítulos VIII y IX— elaborando la radical teoría del *Imperium* en que se basa todo su argumento. Reconoce que "muchos hombres eruditos" (incluyendo a casi todos sus compañeros jesuitas) sostienen que "la república entrega *(deferre)* la facultad

suprema a su gobernante sin ninguna excepción", creando así un *princeps* que es *legibus solutus* y "por encima" de todo el *regnum* así como de los ciudadanos particulares (pp. 93, 99); sin embargo, indica que, como "el poder del rey, si es legítimo, tiene su fuente en los ciudadanos", ha de ser "por su concesión *(iis concedentibus)* que todos los reyes al principio son colocados en autoridad en toda república" (p. 88). Esto le lleva a insistir en que la ortodoxa sugestión tomista "de que los ciudadanos en conjunto entregan sus poderes sin excepción" ha de ser "sumamente improbable" (p. 90). En consecuencia, rechaza toda sugestión de que "un *princeps* no puede ser nunca *legibus solutus*" o aun que sea capaz de blandir "un poder mayor al de la comunidad" *(maiorem universis)* (p. 90). Por lo contrario, Mariana afirma que el gobernante no ha de ser visto como propietario *(dominus)* sino, sencillamente, como guía y gobernador *(gubernator, rector)* de su reino (pp. 59, 100). Su situación nunca podrá ser superior a la de un funcionario elegido al que pagan un salario *(merces)* los ciudadanos para que vele por sus intereses (p. 59). Si no cumple con ello, a Mariana le parece obvio que cualquiera de los ciudadanos, o todos ellos juntos, han de conservar el derecho de deponerlo y aun de darle muerte.

Así pues, puede decirse que el jesuita Mariana da la mano al protestante Buchanan al afirmar una teoría de la soberanía popular que, aun cuando escolástica en sus orígenes y calvinista en su desarrollo ulterior, en esencia era independiente de ambos credos religiosos, y por tanto podía ser utilizada por todos los bandos en las inminentes luchas constitucionales del siglo XVII. Por tanto, es lícito decir que el planteamiento de estas doctrinas puramente seculares y enteramente populistas echó los fundamentos del posterior desafío a las dos principales tradiciones de la filosofía política absolutista que, como hemos visto, también habían quedado establecidas a finales del siglo XVI. Una de ellas era la tradición providencialista, después asociada en particular con Filmer en Inglaterra y con Bossuet en Francia. La otra fue la tradición más racionalista, basada en Bodino y en los neotomistas, y que alcanzó su clímax en los sistemas de derecho natural de Grocio y de Pufendorf. Puede decirse que John Locke, en los *Dos Tratados de Gobierno*, lanzó el ataque definitivo a ambas tradiciones, modificando la teoría absoluta de Pufendorf del contrato social, además de repudiar el patriarcalismo de Filmer (Laslett, 1967, pp. 67-78); sin embargo, es un error considerar el desarrollo de esta moderna teoría "liberal" del constitucionalismo especialmente como una realización del siglo XVII.[30] Como ahora debe ser claro, el concepto en cuyos términos Locke y sus sucesores desarrollaron sus opiniones

[30] Esta parece ser la suposición básica de la versión notable pero históricamente un tanto errada que Macpherson ha dado del surgimiento del "individualismo posesivo"; *cf.* Macpherson, 1962, esp. pp. 1-4, 263-271.

sobre la soberanía popular y el derecho a la revolución ya había sido articulado en gran parte y refinado más de un siglo antes en los escritos jurídicos de jurisconsultos tan radicales como Salamonio, en los tratados teológicos de occamistas tales como Almain y Mair, así como en los escritos más célebres pero derivativos de los revolucionarios calvinistas. Tampoco los santos radicales del siglo XVII vacilaron en aplicar las armas dialécticas que, de esta manera, habían sido forjadas para ellos por sus enemigos papistas. Una generación antes de que Locke produjera su defensa clásica del derecho del pueblo a resistir y a deponer a un gobierno tiránico, Oliverio Cromwell ya había considerado suficiente (según el informe de Burnet) para tranquilizarse acerca de la legalidad de ejecutar a Carlos I lanzarse a un "extenso discurso" acerca de "la naturaleza del poder real, según los principios de Mariana y de Buchanan" (Burnet, I, p. 76).

CONCLUSIÓN

PARA comienzos del siglo XVII, el concepto de Estado —su naturaleza, sus facultades, su derecho de exigir obediencia— había llegado a ser considerado como el objeto de análisis más importante en el pensamiento político europeo. Hobbes refleja este desarrollo cuando declara en el Prólogo a sus *Rudimentos Filosóficos*, publicados por primera vez como *De Cive* en 1642, que el objeto de la "ciencia civil" es "hacer una búsqueda más curiosa en los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos" (pp. x, xiv). ¿Cómo había ocurrido este desarrollo? Uno de los principales objetos de este libro ha sido sugerir una respuesta. La meta de estas observaciones finales será resumir el argumento, recapitulando los requisitos que, en mi opinión, son los más importantes para la adquisición del concepto moderno de Estado.

Un requisito es, claramente, que la esfera de la política debe considerarse como una rama distinta de la filosofía moral, rama interesada en el arte del gobierno. Tal era, desde luego, una suposición antigua, clásicamente encarnada en la *Política* de Aristóteles; sin embargo, esta idea se perdió de vista, ante la insistencia de San Agustín, que tan inmensa influencia alcanzara, en *La Ciudad de Dios*, de que el verdadero cristiano no debe interesarse en los problemas de "esta vida temporal", sino que ha de mantener su mirada fija por completo en "las bienaventuranzas eternas prometidas para el futuro, como un hombre en una tierra extraña y entre cosas temporales y terrenales, sin dejarse atrapar ni desviar del camino que conduce a Dios" (pp. 193-195). Como hemos tratado de argüir, esto a su vez sugiere que todo intento por excavar los fundamentos del pensamiento político moderno ha de empezar con la recuperación y traducción de la *Política* de Aristóteles, y el consciente resurgimiento de la idea de que la filosofía política constituye una disciplina independiente, digna de estudio por derecho propio. Cuando Guillermo de Moerbeke publicó la primera traducción completa latina de la *Política*, a comienzos del decenio de 1250, describió "la más elevada comunidad" que Aristóteles analiza al comienzo del Libro I como la *communicatio politica*, la comunidad política, y de esta manera ayudó a poner en circulación, por vez primera, el concepto de "política" *(politica)*.[1]

[1] Para la fecha de la traducción de Moerbeke, véase Knowles, 1962, p. 192. Para la versión de Moerbeke de las referencias de Aristóteles a "la comunidad superior", véase la edición hecha por Susemihl de la traducción de Moerbeke, p. 1 y *passim*. Para esta edición, véase *infra* Aristóteles en la bibliografía de fuentes primarias. Para el hecho de que el término *politica* (en el nominativo plural) empezara a correr tan sólo después de este periodo, véase Latham, 1965, p. 357, notando que las primeras apariciones del término en fuentes inglesas datan del decenio de 1320.

Poco después de esto, encontramos las primeras referencias a una "ciencia política" a diferencia de una filosofía práctica interesada en los principios del gobierno. Acaso el primer escritor que se considerara a sí mismo, con plena conciencia, como científico de la política fuera Brunetto Latini, el reverenciado maestro de Dante, cuyos *Libros del Tesoro* completados en el decenio de 1260 hicieron una seminal contribución al género que, como hemos visto, puede decirse que culminó en *El Príncipe* de Maquiavelo.[2] Al comienzo de su libro, Latini promete que su análisis concluirá con un estudio de "los medios por los cuales los gobernantes debieran gobernar a aquellos que están por debajo de ellos", un aspecto de la "filosofía práctica" que él describe como "política" (p. 17). Y cuando se dispone a cumplir su promesa en el último capítulo sobre "El Gobierno de las Ciudades", no sólo habla de "política" como "la ciencia interesada en el gobierno", sino que pasa a proclamar que, al dedicarse al estudio de la política, está investigando "la más noble y más grande de todas las ciencias" como "Aristóteles lo ha probado en su libro" (p. 391).

A veces se ha sugerido que, aun cuando nos volvamos a los herederos últimos de Latini, los humanistas del siglo XVI, aun así hemos de conceder que no fueron "en el moderno sentido del término 'teóricos de la política' ", y que ha de ser anacrónico colocar su pensamiento "dentro de esta categoría, esencialmente más moderna" (Dickens, 1974, p. 70). Sin embargo, puede argüirse que tal grado de cautela conduce al anacronismo. A comienzos del siglo XVI, Guillaume Budé ya estaba insistiendo en que la "ciencia política" *(science politique)* constituye una forma distinta de investigación, y en su *Educación del Príncipe* repetidas veces proclama que su interés principal es elucidar "los elementos de las ciencias políticas" (pp. 19, 88, 93, 118). Para la segunda mitad del siglo, este concepto que los humanistas tenían de sí mismos como estudiosos de la "política" empieza a reflejarse en los títulos de sus obras: en 1556, Ponet publicó su *Breve Tratado del Poder Político*; en el decenio de 1580, La Noue completó sus *Discursos Políticos y Militares*; en 1589, Lipsio publicó sus *Seis Libros de Política*, y en 1603, Althusius esbozó los principios de una nueva secularizada ciencia política en su tratado, que llevó el título de *La Política Metódicamente Explicada*. Para entonces, habían sido firmemente establecidos los fundamentos de la idea moderna de "política" como el estudio de la ciencia del Estado.

Un segundo requisito para llegar a pensar en el Estado como principal tema de la filosofía política es que debe reivindicarse y asegurarse la independencia de cada *regnum* o *civitas* de toda potencia externa y superior.

[2] Para la afirmación de que los escritos de Latini representan el *point de départ* para la historia de la palabra ("politica") en la Europa moderna, véase Whitfield, 1969, p. 163.

La aceptación de esta idea casi fue imposible mientras se convino en que el *princeps* del Código Justiniano debía considerarse como el Sacro Romano Emperador, que así llegó a ser tratado como único portador genuino del *Imperium* en la Europa medieval. Uno de los pasos más importantes hacia la formación del moderno concepto del Estado se dio, así, cuando Bartolo y sus discípulos insistieron en que las *civitates* del *Regnum Italicum* no sólo estaban en posición de independencia *de facto* ante el Imperio, sino que debían ser legalmente reconocidas como *universitates superiorem non recognoscentes*, como "asociaciones independientes que no reconocían a ningún superior" en la conducción de sus asuntos políticos. Algunas autoridades recientes han argüido que Bartolo y Baldo, unidos, construyeron todos los "fundamentos jurídicos" en que "descansa la moderna teoría del Estado".[3]

Otro requisito más para llegar al moderno concepto del Estado es que la autoridad suprema dentro de cada *regnum* independiente debe ser reconocida como sin rivales dentro de su propio territorio y como poder legislativo y objeto de lealtad. Cualquiera de tales imágenes unitarias de la soberanía política estuvo vedada en la Europa medieval por las suposiciones jurídicas subyacentes en la organización feudal de la sociedad, y por la afirmación de la Iglesia de actuar como potencia legislativa igual y no subordinada a las autoridades seculares. Otro cambio conceptual de trascendental significación quedó así consumado cuando empezaron a ponerse en duda los conceptos de jurisdicción señorial y eclesiástica. Como hemos visto, el primer ataque en grande escala a la categoría de la Iglesia como *regnum* fue lanzado en la primera mitad del siglo XIV, cuando Marsilio de Padua arguyó en *El Defensor de la Paz* que todo poder coercitivo es secular por definición, y que la suprema autoridad poseída por cualquier sacerdote "con respecto a su cargo" sólo puede ser "enseñar y practicar", sin ejercer ninguna "autoridad coercitiva o gobierno mundano" (pp. 114, 155). Este rechazo de los poderes legales y jurisdiccionales de la Iglesia fue tomado con igual entusiasmo en el curso del siglo XVI por los jurisconsultos partidarios del absolutismo, especialmente en Francia, y por los partidarios luteranos de la teoría de que la verdadera Iglesia no consiste más que en una *congregatio fidelium*. Más aún, para entonces, legistas como Charles Du Moulin —a quien Bodino saludaría como "adorno de todos los juristas"— habían empezado, también ellos, a desafiar la estructura de los derechos señoriales, arguyendo que los poderes de la Corona no habían de considerarse como el ápice de una pirámide feudal sino, antes bien, como una autoridad unificada y absoluta bajo la cual habían de catalogarse todos los ciudadanos en una forma jurídicamente indiferen-

[3] Véase Wahl, 1977, p. 80. Pero como subraya Wahl, Baldo estaba mucho más dispuesto que Bartolo a seguir aceptando la última supremacía jurídica del Sacro Romano Emperador. *Cf.* Wahl, 1977, pp. 85-86.

ciada como *subditi* o súbditos (Church, 1941, pp. 239, 242). A finales del siglo XVI, ya se habían echado los fundamentos de la idea del Estado como único portador del *Imperium* dentro de su propio territorio, permitiéndose a todas las corporaciones y organizaciones existir sólo con su autorización.

Por último, la aceptación de la moderna idea del Estado presupone que se considere que la sociedad política existe sólo con propósitos políticos. El apoyo de este punto de vista secularizado fue imposible mientras se supuso que todos los gobernantes temporales tenían el deber de sostener un gobierno no sólo pacífico, sino también piadoso. Los reformadores del siglo XVI fueron unánimes con sus adversarios católicos en este punto: todos ellos insistieron en que uno de los principales objetos del gobierno había de ser el mantener la "verdadera religión" y la Iglesia de Cristo. Como hemos visto, esto a su vez significó que las vicisitudes religiosas de la Reforma hicieran una contribución paradójica y sin embargo vital a la cristalización del concepto moderno y secularizado del Estado; pues en cuanto los protagonistas de los credos religiosos rivales mostraron que estaban dispuestos a luchar entre sí hasta la muerte, empezó a parecer obvio a un buen número de teóricos *politiques* que si se quería que hubiese alguna perspectiva de lograr la paz civil, había que separar los poderes del Estado del deber de sostener alguna fe particular. Con la insistencia de Bodino, en sus *Seis Libros*, en que había de ser obvio para cualquier príncipe que "las guerras emprendidas por cuestiones de religión" en realidad no están "fundadas en cuestiones que directamente toquen a su Estado", por primera vez oímos el auténtico tono del moderno teórico del Estado (p. 535; *cf.* McRae, 1962, p. A14).

La señal más inequívoca de que una sociedad ha entrado en segura posesión de un nuevo concepto es que se desarrolla un nuevo vocabulario, en cuyos términos puede ser públicamente articulado y discutido tal concepto. Por ello, considero como confirmación decisiva del argumento que he esbozado el que, a finales del periodo en que me he concentrado, el término de "Estado" empezó a ser utilizado libremente por primera vez en un sentido reconociblemente moderno.

Desde luego, el término latino *status* había sido empleado por escritores jurídicos y escolásticos durante todo el final de la Edad Media, en toda una gama de contextos políticos; pero aun si nos consideramos justificados a suponer que *status* debe traducirse en estos casos como "Estado" —suposición que acaso suelen hacer un tanto precipitadamente algunos medievalistas— [4] es claro que lo que está en juego es muy distinto de la idea moderna del Estado. Antes del siglo XVI, el término *status* sólo fue utilizado por los escritores

[4] Véase por ejemplo Post, 1964, pp. 241-246 y *passim*.

políticos para referirse a una de dos cosas: o bien el estado o condición en que un gobernante se encuentra (el *status principis*), o bien el general "estado de la nación" o condición del reino en general (el *status regni*).[5] Lo que faltaba en estos usos era la idea distintivamente moderna del Estado como forma del poder público, separado de los gobernados y de los gobernantes, constituyendo la suprema autoridad política dentro de cierto territorio definido.[6] Se ha argüido, plausiblemente, que este significado moderno y más abstracto acaso surgiera de discusiones anteriores acerca de la necesidad del príncipe "de conservar su estado" en el sentido de mantener su establecida gama de poderes (Dowdall, 1923, p. 102). Pero como lo ha subrayado Post, habitualmente es claro en las distinciones anteriores al siglo XVI que, cuando se discute "el estado del príncipe", la intención no es distinguir los poderes del gobernante de los del Estado, sino, antes bien, afirmar que deben identificarse, siendo la intención insistir en que el propio príncipe debe considerarse como "la autoridad final y por tanto el verdadero gobierno" del reino (Post, 1964, p. 334; *cf.* Hexter, 1957, p. 118).

Sin embargo, a finales del *quattrocento,* especialmente en aquellos escritores humanistas cuyo principal interés era analizar el *status principis* o *lo stato del principe,* empezamos a ver algunas señales de la decisiva transición de la idea del gobernante que "conserva su estado" a la idea más abstracta de que existe un aparato político independiente, el del Estado, del que puede decirse que el gobernante tiene el deber de conservar. Un ejemplo aparece al comienzo del tratado de Patrizi sobre *El Reino y la Educación del Rey.* No sólo parece establecer una distinción entre los poderes de los magistrados y los poderes inherentes a los diversos tipos de régimen, sino que emplea el término *status* al hablar de estos regímenes como "tipos de estado".[7] Pero la obra que contiene las insinuaciones más claras de esta transición es, desde luego, *El Príncipe* de Maquiavelo. Uno de los pasajes más sugestivos de Maquiavelo aparece al final del capítulo IX, cuando declara que el pueblo debe reconocer que tiene una obligación, en tiempos de adversidad, para con su príncipe y su gobierno por haberlo sostenido en tiempos de paz: afirmación que expresa señalando que en tales circunstancias "el Estado tiene necesidad de sus ciudadanos" *(lo stato ha bisogne de' cittadini).*[8] Pero acaso el uso

[5] Sobre este punto, véase Hexter, 1957, p. 118; Post, 1964, y Tierney, 1966, esp. pp. 13-14.

[6] *Cf.* las impresionantes afirmaciones de Dowdall en el sentido de que no ha podido encontrar "ningún ejemplo aislado, desde Cicerón hasta Grocio en que la palabra *status,* por sí misma, sea utilizada" como "un Estado" en el sentido moderno; *cf.* Dowdall, 1923, p. 101.

[7] Véase Patrizi, *El Reino,* p. 11. Para otras referencias a "el estado" en el pensamiento político florentino anterior a Maquiavelo, *cf.* Rubinstein, 1971.

[8] Como la fraseología exacta de Maquiavelo es importante para mi argumento en

más agresivo aparezca en el capítulo XIX, donde Maquiavelo asegura al príncipe que la capacidad de defenderse contra los conspiradores es más fácil de adquirir de lo que él pueda suponer, ya que siempre le será posible aterrorizar a sus enemigos recurriendo al apoyo de "la majestad del estado" *(la maestá dello stato)* (p. 74).[9]

Sin embargo, aun en *El Príncipe* generalmente es claro que, cuando Maquiavelo habla de su deseo de aconsejar a "un príncipe deseoso de conservar su estado" *(uno principe volendo mantenere lo stato)*, lo que habitualmente tiene en mente es la tradicional idea del príncipe que conserva su posición existente y su gama de poderes.[10] Para encontrar el término "Estado" libremente empleado por vez primera en un sentido más abstracto y reconociblemente moderno, hemos de volvernos hacia los herederos de los humanistas italianos, especialmente en la Francia y la Inglaterra del siglo XVI, y ante todo a aquellos cuyo interés principal estaba en el campo del humanismo jurídico.

Como podía esperarse, esta transición parece haberse realizado por primera vez en Francia. Mucho más que en Italia, estaban presentes todos los requisitos materiales para semejante desarrollo: una autoridad central relativamente unificada, un creciente aparato de control burocrático y un conjunto claramente definido de fronteras nacionales.[11] También estaban —antes que

este punto, estoy traduciendo de la edición italiana de *El Príncipe*, y refiriéndome a ella (ed. Bertelli, 1960, 1965), tanto en esto como en la siguiente cita del texto.

[9] Hexter, 1957, pp. 127-128 cita este pasaje como aparente contraejemplo a su argumento general del uso dado por Maquiavelo a *lo stato* en *El Príncipe*, pero arguye que Maquiavelo simplemente está pensando en "la capacidad del poder del príncipe para inspirar terror" (p. 128).

[10] Para el uso que Maquiavelo da a esta frase, véase *El Príncipe*, ed. Bertelli, p. 80, y *passim*. A menudo se ha supuesto que cuando Maquiavelo habla de *lo stato* podemos traducirlo como "el Estado" en su sentido moderno. Véase por ejemplo Cassirer, 1946, pp. 133-134, 140-141, 154-155. Esta suposición ha sido convincentemente refutada por Hexter como resultado de un penoso análisis virtualmente de todas las apariciones del término *lo stato* en *El Príncipe*. Véase Hexter, 1957, esp. pp. 115-117, para su ataque a Chiappelli por suponer que *lo stato* ya tiene su significado moderno en *El Príncipe*. Véase también Gilbert, 1965, p. 177; sin embargo, es posible que un similar análisis lingüístico de *Los Discursos* revelara una inclinación más poderosa, de parte de Maquiavelo, a hablar de *lo stato* de una manera más abstracta. Sternberger ha subrayado recientemente, como resultado de un análisis comparativo del vocabulario de *El Príncipe* y *Los Discursos*, que pueden describirse estos últimos como una obra más abstractamente "política". Véase Sternberger, 1975. Para algunos pasajes en que puede argüirse que Maquiavelo está hablando de "el estado" en los discursos, en forma relativamente abstracta, véanse *Los Discursos*, ed. Crick, pp. 340, 349, 365, etc.

[11] *Cf.* Anderson, 1974, pp. 88-91, 93-97. Para la importancia de la evolución de sistemas burocráticos relativamente impersonales en "El Estado Renacentista" *cf.* Chabod, 1964, esp. pp. 33-36 y 40.

en Inglaterra o en España— los requisitos intelectuales: la recepción de los libros de consejos de los humanistas italianos interesados en los problemas de "conservar el propio estado", junto con el desarrollo de ideas jurídico-humanistas acerca de los orígenes y el carácter del *Imperium*, el supremo poder legislativo dentro de la república temporal. Así encontramos que, en los escritos de pioneros del humanismo jurídico como Guillaume Budé —especialmente en su tratado sobre *La Educación del Príncipe*— empieza a ser reconocible la transición a un concepto más abstracto del Estado.

Cierto es que Budé sigue dirigiéndose al príncipe, a la manera tradicional, hablando de la necesidad de "mantener vuestro estado" *(maintenir votre estat)* (por ejemplo, p. 134). Pero hay varias ocasiones en que parece vacilar entre este uso ya establecido y un significado más abstracto del término, especialmente en su análisis de "los tipos de estado político" *(les espéces d'estat politique)* (p. 149). Además, hay uno o dos puntos en que parece abrazar conscientemente la idea de Estado como *locus* del poder político, distinto de los poderes del príncipe. Por ejemplo, en el capítulo XXVII habla del deber del príncipe de dar "un fundamento apropiado al estado público *(l'estat publique)* (p. 110). Y en el capítulo siguiente, analizando el ejemplo de la antigua Esparta, equipara "el estado público" con el aparato de gobierno, explicando que el Estado espartano fue gobernado por —pero al parecer permaneció separado de— "el nombre y la autoridad de sus reyes" (p. 115).

Al cabo de una generación, la terminología de Budé empezó a ser adoptada con creciente confianza por buen número de otros escritores humanistas franceses sobre el pensamiento jurídico y político. En su discurso a los Estados Generales de 1562, L'Hôpital habló a los diputados reunidos acerca del papel del derecho "al mantener y conservar todos los Estados y Repúblicas" *(Estatz et Republiques)* (I, pp. 449-450). En su historia de *El Estado y el Triunfo de los Asuntos de Francia*, publicada por primera vez en 1570, Du Haillan empezó analizando los fundamentos de "el estado *(l'estat)* de Francia", y prometió describir "el progreso, los accidentes y las fortunas de este estado" (p. 1). Y en sus *Seis Libros de una República* de 1576, Bodino indicó con la mayor claridad que estaba dispuesto a considerar al Estado como *locus* del poder, distinto del gobernante o del cuerpo popular.

Desde luego, es cierto que Bodino sigue hablando de *la République* antes que de *l'État*, y que Richard Knolles, al traducir los *Seis Libros* al inglés de 1606, generalmente prefirió traducir el término clave de Bodino como "comunidad" antes que como "Estado". No obstante, es claro, por el análisis que hace Bodino del concepto, que piensa en el Estado como un distinto aparato de poder, y es instructivo que no sólo hable de él en numerosas ocasiones como *l'État*, sino que Knolles generalmente se sintió capaz de tra-

ducir este término como "Estado", y de emplear el término con cierta consistencia en un estilo reconociblemente moderno.[12]

Es claro, en primer lugar, que Bodino distingue el Estado de sus ciudadanos, pues afirma que a veces podemos descubrir que "el pueblo" está "disperso en diversos lugares, o bien totalmente destruido", aun cuando "la ciudad o estado" permanezca "completo" (p. 10). De manera similar, distingue los poderes del Estado de los de sus gobernantes, pues habla de que los "magistrados y funcionarios" tienen el deber de "mandar, juzgar y velar por el gobierno del estado", y señala, con desaliento, las dificultades que suelen surgir cuando la conducción de los asuntos cae en manos de "príncipes que no tienen experiencia de gobernar el Estado" (pp. 382, 561). Llega así a una conceptualización del Estado como centro de poder que puede ser institucionalizado de muy diversas maneras, y que sigue siendo distinto y superior a los ciudadanos y a los magistrados. Tal como expresa el punto al analizar el concepto de un "Estado popular" en el Libro III, "aun cuando el gobierno de una república pueda ser más o menos popular, aristocrático o real" sin embargo, "el estado en sí mismo no acepta ninguna comparación de más o menos", ya que sus poderes siempre son "indivisibles e incomunicables" y no se deben identificar con los poderes de quienes puedan encontrarse a cargo del gobierno (p. 250).

El siguiente país en que ocurrió el mismo fundamental cambio conceptual parece haber sido Inglaterra; al término del régimen cromwelliano del decenio de 1530, se había establecido un conjunto de condiciones materiales así como intelectuales para este desarrollo: un estilo cada vez más burocrático del gobierno central, junto con un creciente interés, entre los humanistas ingleses, en los problemas de la "política" y el derecho público.[13] Acaso el primer ejemplo de empleo del término "estado" en un sentido correspondientemente impersonal sea el que se encuentra en el *Diálogo entre Pole*

[12] Véase por ejemplo p. 3 y *passim* sobre "el Estado"; p. 547 sobre "cuestiones de Estado"; p. 561 sobre "hombres de Estado"; p. 700 sobre la comparación entre "cada tipo de Estado", etcétera.

[13] Sobre el desarrollo de una forma relativamente impersonal y burocrática del aparato del estado en el decenio de 1530, véase Elton, 1953, esp. pp. 415-427. Como parece haber sido en Francia y en Inglaterra donde por primera vez ocurrió el correspondiente cambio a un concepto relativamente impersonal de "el Estado", y como mi principal interés se encuentra en la formulación general del concepto, no he tratado de seguir la historia del término en España, la otra principal nación-Estado de la Europa del siglo XVI; pero acaso valga la pena añadir que, a finales del siglo XVI, buen número de filósofos políticos españoles empezaron a emplear el término *status* para referirse al "Estado" en lo que a veces parece ser un claro sentido moderno. Véase por ejemplo Suárez, *De las Leyes y del Dios Legislador*, I, p. 197 sobre el *status publicus*.

y Lupset, de Starkey, completado en 1553.[14] Es cierto que, como Budé, Starkey continúa usando el término en el sentido tradicional, hablando de la necesidad de que el príncipe mantenga "el estado más perfecto y excelente de política y gobierno", y que el sistema jurídico apoye "el estado de cada hombre de acuerdo con su grado".[15] Pero también empieza a vacilar entre este sentido y otro más abstracto, como en su análisis de "si el estado de una comunidad" debe ser "gobernado por un príncipe, o ciertos hombres sabios, o por toda la multitud", y en el hincapié que hace en el deber de "las cabezas y gobernantes" de "mantener el estado establecido en el país" en el que son magistrados (pp. 61, 64), y por último, a veces parece hablar con plena conciencia del Estado como distinta estructura constitucional. Piensa en los príncipes como "regidores del estado"; insiste en que quienes "tienen autoridad y gobiernan el estado" no deben "velar por su propio provecho singular"; y al analizar el papel del Parlamento en la Constitución, arguye que su propósito fundamental es "representar a todo el estado" (pp. 57, 61, 167).

Como en Francia, también en Inglaterra vemos que esta terminología es utilizada con creciente confianza en la siguiente generación por varios escritores humanistas acerca del pensamiento moral y político. John Ponet, en su *Breve Tratado del Poder Político*, en 1556, defiende la afirmación clave de que la autoridad de "enderezar y corregir los vicios" de gobernantes y magistrados se encuentra en "todo el cuerpo de cada estado" (pp. 105-106). Y Lawrence Humphrey, en su libro sobre *Los Nobles* de 1563, ofrece una clara explicación de las relaciones —y de las distinciones— entre el príncipe, la nobleza y el Estado. Cuando analiza la necesidad de que el príncipe ponga un buen ejemplo a sus súbditos explica que si un gobernante lleva una vida de vicio, el efecto puede ser "difundir el mismo en todo el estado" (sig. W, 8b). Cuando defiende el papel de los nobles en la sociedad, insiste en que una falta de "grado" tenderá a "descoyuntar el estado y ponerlo en situación lamentable", y que, por consiguiente, es esencial el mantener el "grado" "en

[14] Éste es el primer uso de "El Estado" en el sentido requerido, que registra el *Oxford English Dictionary*. Dowdall, 1923, p. 120, cita la entrada en el Diccionario, pero añade que parece ser un "ejemplo extraordinariamente temprano y, creo yo, aislado". Sin embargo, Starkey en realidad se vale del término "estado" de la misma manera en varios otros puntos de su *Diálogo*, con un uso que pronto sería repetido por otros varios escritores humanistas sobre el poder "político". Tampoco es posible que hayan copiado, sencillamente, el uso de Starkey, pues el *Diálogo* permaneció inédito hasta el siglo XIX. Yo concluyo que el término "Estado" en un sentido abstracto y reconociblemente moderno en realidad estuvo en uso en los círculos humanistas en Inglaterra, como en Francia, a mediados del siglo XVI.

[15] Para estas citas, véanse pp. 45, 100, y para ejemplos similares, véanse pp. 63, 70, 72, 75, etcétera.

un estado bien ordenado y gobernado cristianamente" (sig. B, 6b; sig. C, 3b). Y cuando concluye declarando que nada es "más lamentable en este día que la ignorancia de los magistrados y los nobles", la principal razón que da para expresar esta preocupación es que semejante ignorancia siempre es "la principal causa de los males tanto para el estado como para la religión" (sig. X, 2b). Finalmente, cuando llegamos a un humanista "político", como Sir Walter Raleigh, que escribía al término del siglo, le vemos titular audazmente uno de sus escritos *Máximas de Estado*, y analizar el concepto de Estado en estilo perfectamente familiar. Empieza estableciendo que el "Estado" se refiere a "el marco u orden de una república" (p. 11). Pasa a considerar después el acto de "fundar un estado", las diferentes "partes del estado" y las varias "reglas para conservar el estado" (pp. 5-6, 9). Y en el curso de este análisis insiste, explícitamente, en que las facultades del Estado deben distinguirse de las de los particulares gobernantes o magistrados. Define "una monarquía o reino" como "el gobierno de un estado por una cabeza o jefe", e indica que en algunas monarquías el gobernante recibe "todo el poder de ordenar los asuntos de estado", pero que en otros acaso "no tenga plenos poderes en todos los puntos o cuestiones de estado" (pp. 1-2).

Desde luego, sería fácil exagerar la confianza con que estos escritores emplean este nuevo concepto del Estado. Tan sólo se le analizó en las últimas décadas del periodo que hemos tratado de abarcar; sólo fue invocado por los teóricos políticos más refinados y de pensamiento más secular; y los dejó en considerable confusión, especialmente en sus intentos por analizar la relación entre los poderes del Estado y los del gobernante, y en sus esfuerzos por explicar lo que significa ser ciudadano de un Estado así como súbdito de un príncipe. No obstante, puede decirse que la adquisición del concepto de Estado fue un precipitado del proceso histórico que este libro ha tratado de seguir. A finales del siglo XVI, en una obra como los *Seis Libros*, de Bodino, no sólo encontramos el término "Estado" empleado en un sentido reconociblemente moderno, sino que también encontramos los derechos y poderes del Estado que empiezan a analizarse en un estilo distintivamente moderno. Es evidente, en primer lugar, que Bodino considera al Estado como poseedor del supremo poder político dentro de sus propios territorios; pues al analizar las "cartas de mando" que los príncipes soberanos emplean para anunciar su voluntad, las llama "escritos de estado" y "cartas de mando o estado", indicando que la autoridad por la cual son emitidas es la del Estado (p. 312). También es evidente que considera al Estado como la institución a la que deben su lealtad política todos los ciudadanos; pues considera el delito de sedición como una ofensa no contra los gobernantes sino contra el Estado y describe las revueltas de estado de la antigua Roma como levantamientos "contra el estado", y habla de "pueblo sedicioso" como el que trata de "hacerse cargo del

gobierno", "invadiendo el estado" (pp. 38, 791). Por último, piensa claramente en el Estado como autoridad puramente civil a la que se han asignado sus facultades con fines puramente cívicos. Como ha observado Knolles en el Prefacio a su traducción de los *Seis Libros*, la principal suposición de Bodino es que el objeto del filósofo político al estudiar las "cuestiones de estado" simplemente es elucidar las condiciones que mejor sirven para promover "el apacible bien común" (pp. iv, v). Con este análisis del Estado como poder omnipotente, y sin embargo impersonal, puede decirse que entramos en el mundo moderno: la teoría moderna del Estado queda por construir, pero ahora sus fundamentos están completos.

Otras lecturas

1) *Calvino.* Hay una gran cantidad de material biográfico en Doumergue, 1899-1927, y una biografía mucho más concisa y moderna, en Parker, 1975. Niesel, 1956, nos da un estudio valioso de la teología de Calvino, y McNeill, 1954, analiza la evolución de la Iglesia calvinista. Para unas introducciones generales en el pensamiento político de Calvino, véase Allen, 1957, capítulo IV y Wolin, 1961, capítulo VI. Para un relato excelente, en gran escala, véase Chenevière, 1937, y para las ideas sociales y económicas de Calvino, véase Biéler, 1959. Sobre la cuestión del radicalismo político de Calvino, véase Baron, 1939, McNeill, 1949, y Walzer, 1966.

2) *Bodino.* Chauviré, 1914, sigue siendo el mejor relato biográfico, aunque necesitó ser suplementado por Mesnard, 1950. Para el contexto del pensamiento de Bodino, véase Church, 1941. Sobre la metodología de Bodino, véase Franklin, 1963, y Kelley, 1970. Sobre sus suposiciones ramistas, véase McRae, 1955. El *Método* de Bodino es analizado por Reynolds, 1931, y por Brown, 1939, y su transición a una teoría política más absolutista es analizada y explicada por Franklin, 1973, y Salmon, 1973, siendo ambos estudios muy valiosos. Para mayores detalles acerca de la composición de los *Seis Libros* véase McRae, 1962. Algunos artículos importantes sobre temas especiales: sobre la visión de Bodino del derecho constitucional, véase Burns, 1959; sobre su idea de los impuestos, véase Wolfe, 1968; sobre su teoría de la soberanía, véase Lewis, 1968, y Giesey, 1973.

3) *Los "monarcómacos" hugonotes.* Para los antecedentes ideológicos de las guerras de religión de Francia, véase Kingdon, 1956 y 1967. Para el trasfondo político, véase Salmon, 1975, y para un relato más completo, véase Romier, 1913-1914 y 1922. Figgis, 1960, ofrece una introducción ya clásica a los "monarcómacos", y se encuentran excelentes y más modernas introducciones en Franklin, 1967 y 1969, y en Giesey, 1970. Walzer, 1966, incluye

un relato más general del pensamiento radical hugonote. Caprariis, 1959, nos ofrece una visión completa de la libertad completa hugonota hasta 1572, pero no hay un análisis comparable para los años decisivos que siguieron a la matanza de San Bartolomé. El único "monarcómaco" de este periodo que hasta ahora ha recibido atención detallada es Hotman. Mesnard, 1955, y Kelley, 1970, analizan sus teorías jurídicas. Giesey y Salmon, 1972, aportan un análisis muy completo de la *Francogallia,* y Kelley, 1973, nos da un esbozo excelente de su carrera y de su pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA DE FUENTES PRIMARIAS

Agustín, San, *The City of God against the Pagans*, trad. George E. McCracken, William M. Green, *et al.*, 7 vols. (Londres, 1957-72).

d'Ailly, Pierre, *A Tract on the Authority of the Church* [*Tractatus de Ecclesiae... Auctoritate*] en Jean Gerson, *Opera Omnia*, comp. Louis du Pin, 5 vols. (Amberes, 1706), vol. 2, cols. 925-60.

Almain, Jacques, *A Brief Account of the Power of the Church* [*Libellus de auctoritate Ecclesiae*] en Jean Gerson, *Opera Omnia*, comp. Louis Ellies du Pin, 5 vols. (Amberes, 1706), vol. 2, cols. 976-1012.

An Exposition of the Views of William of Ockham concerning the Power of the Pope [*Expositio, circa Decisiones Magistri Guillielmi Occam, super potestate summi pontifici*] reimpreso como *Concerning Ecclesiastical and Lay Power* [*De Potestate Ecclesiastica et Laica*] en Gerson, *Opera Omnia*, comp. Du Pin, vol. 2, cols. 1013-1120.

A Reconsideration of the Question of Natural, Civil and Ecclesiastical Power [*Quaestio Resumptiva, De Dominio Naturali, Civili et Ecclesiastico*] en Gerson, *Opera Omnia*, comp. Du Pin, vol. 2, cols. 961-76.

Althusius, Johannes, *Politics Methodically Set Forth*, trad. y comp. Frederick S. Carney como *The Politics of Johannes Althusius* (Londres, 1965).

[Amsdorf, Nicolas von], *The Confession and Apology of the Pastors and Other Ministers of the Church at Magdeburg* [*Confessio et Apologia Pastorum et Reliquorum Ministrorum Ecclesiae Magdeburgensis*] (Magdeburgo, 1550).

[Anónimo], *The Alarm Bell against the Massacrers and Authors of the Confusions in France* [*Le Tocsin, contre les massacreurs et auteurs des confusions en France*] (Reims, 1577).

[Anónimo], *The Awakener of the French and their Neighbours* [*Le Reveille-matin des François et de leur voisins*] (Edimburgo [¿Basilea?], 1574).

[Anónimo], *A Declaration of the Causes which have led those of the* [*Reformed*] *Religion to take up arms for their Conservation* [*Déclaration des causes qui ont meu ceux de la religion à reprendre les armes pour leur conservation*] en (Simon Goulart), *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième*, 2ª ed., 3 vols. (Middelburg [Ginebra], 1578), vol. 3, fos. 38a.-42b.

[Anónimo], *Political Discourses on the various forms of power established by God in the World* [*Discours politiques des diverses puissances établies de Dieu au monde*] en [Goulart], *Mémoires*, vol. 3, fos. 203b-296a.

[Anónimo], *The Politician: A Dialogue concerning the Power, Authority and Duty of Princes* [*La politique: dialogue traitant de la puissance, autorité et du devoir des princes*] en [Goulart] *Mémoires*, vol. 3, fos. 66a-116b.

[Anónimo], *The Preparations for the Massacres* [*Preparatifs... pour les massacres*] en [Goulart], *Mémoires*, vol. 1, fos. 265a-8b.

[Anónimo], *Question: to know whether it is lawful for subjects to defend themselves against the magistrate in order to maintain the true Christian religion*

[*Question: à savoir s'il est loisible au sujets de se défendre contre le magistrat pour maintenir la religion vraiment chrétienne*] en [Goulart], *Mémoires*, vol. 2, fos. 239a-46a.

[Anónimo], *A True Warning to all Worthy Men of Antwerp* en *Texts concerning the Revolt of the Netherlands*, comp. E. H. Kossmann y A. F. Mellink (Cambridge, 1974), pp. 228-31.

Aquino, Santo Tomás de, *The Summary of Theology* [*Summa Theologiae*] vol. 28, *Law and Political Theory*, comp. Thomas Gilby (Londres, 1966).

The Summary of Theology [*Summa Theologiae*] vol. 38, *Injustice*, comp. Marcus Lefébure (Londres, 1975).

Aristóteles, *The Politics* [*Politicorum Libri Octo*] trad. William of Moerbeke y comp. F. Susemihl (Leipzig, 1872).

Bale, John, *The Acts of English Votaries* (Wesel [¿Londres?], 1546).

A Brief Chronicle Concerning the Examination and Death of the Blessed Martyr of Christ, Sir John Oldcastle, the Lord Cobham, en *Select Works*, comp. Henry Christmas (Cambridge, 1849), pp. 5-59.

A Comedy Concerning Three Laws, of Nature, Moses and Christ en *The Dramatic Writings of John Bale*, comp. John S. Farmer (Londres, 1907), pp. 1-82.

The Image of Both Churches en *Select Works*, comp. Henry Christmas, páginas 249-640.

A Tragedy of John, King of England en *The Dramatic Writings of John Bale*, comp. Farmer, pp. 171-294.

Barnes, Robert, *A Supplication... unto... King Henry VIII* (Londres, 1534).

That Men's Constitutions, which are not grounded in Scripture, bind not the conscience of Man, en N. S. Tjernagel, *The Reformation Essays of Dr. Robert Barnes* (Londres, 1963), pp. 81-93.

What the Church is and Who be Thereof, en Tjernagel, *Essays*, pp. 37-52.

Bartolo de Sassoferrato, *Commentaries on the Second Part of the New Digest* [*In II Partem Digesti Novi Commentaria*] en *Opera Omnia*, 12 vols. (Basilea, 1588), vol. VI.

Bekinsau, John, *The Supreme and Absolute Power of the King* [*De Supremo et Absoluto Regis Imperio*] (Londres, 1546).

Belarmino, Roberto, *Concerning Councils* [*De Conciliis*] en *Opera Omnia*, comp. Justin Fèvre, 12 vols. (París, 1870-4), vol. 2, pp. 187-407.

Corcerning Justification [*De Justificatione*] en *Opera Omnia*, comp. Fèvre, vol. 6, pp. 149-386.

The Members of the Church [*De Membris Ecclesiae*] en *Opera Omnia*, comp. Fèvre, vol. 2, pp. 409-633 y vol. 3, pp. 5-48.

The Supreme Pontiff [*De Summo Pontifice*] en *Opera Omnia*, comp. Fèvre, vol. 1, pp. 449-615 y vol. 2, pp. 5-167.

The Word of God [*De Verbo Dei*] en *Opera Omnia*, comp. Fèvre, vol. 1, pp. 65-231.

Beza, Teodoro de, *The Punishment of Heretics by the Civil Magistrate* [*De Haereticis a civili Magistratu Puniendis*] (Ginebra, 1554).

The Right of Magistrates over their Subjects, en Julian H. Franklin, *Consti-*

tutionalism and Resistance in the Sixteenth Century (Nueva York, 1969), pp. 101-35.

Biel, Gabriel, *The Circumcision of the Lord*, trad. Paul L. Nyhus en Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Nueva York, 1966), pp. 165-74.

Bodino, Juan, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, trad. Marion L. D. Kuntz (Princeton, N.J., 1975).

Method for the Easy Comprehension of History, trad. Beatrice Reynolds (Nueva York, 1945).

The Six Books of a Commonweal, trad. Richard Knolles y comp. Kenneth D. McRae (Cambridge, Mass., 1962).

Bossuet, Jacques-Bénigne, *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, comp. Jacques Le Brun (Ginebra, 1967).

[Boucher, Jean], *The Just Renunciation of Henry III by the Kingdom of France* [*De Iusta Henricii Tertii Abdicatione e Francorum Regno*] (París, 1589).

Brant, Sebastian, *The Ship of Fools*, trad. Alexander Barclay en *The English Experience*, No. 229 (Amsterdam, 1970).

Brück, Gregory, *Whether it is lawful to resist a judge who is proceeding unlawfully* [*Iudici procedenti iniuste an licitum sit resistere*] en Heinz Scheible, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546* (Gütersloh, 1969), pp. 63-6.

Bucer, Martin, *Commentaries on the Book of Judges* [*Commentarii in Librum Judicum*] (Ginebra, 1554).

Explications of the Four Gospels [*In Sacra Quattuor Evangelica Enarrationes Perpetuae*] (Ginebra, 1553).

Buchanan, George, *The Right of the Kingdom in Scotland* [*De Iure Regni apud Scotos*] (Edimburgo, 1579), en *The English Experience*, No. 80 (Amsterdam, 1969).

Budé, Guillaume, *The Education of the Prince* [*De l'institution du prince*] (París, 1547, rep. Farnborough, 1966).

Bugenhagen, Johann, *Brief* [Al Elector Juan de Sajonia, septiembre, 1529] en Heinz Scheible, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten*, 1523-1546 (Gütersloh, 1969), pp. 25-9.

Burnet, Gilbert, *The History of My Own Times*, 6 vols (Oxford, 1833).

Calvino, Juan, *Commentarius in Acta Apostolorum* en *Opera Omnia*, comp. Wilhelm Baum *et al.*, 59 vols. (Brunswick, 1863-1900), vol. 48, pp. 1-574.

Epístola 3374: *Calvin à Coligny*, abril, 1561, en *Opera Omnia*, comp. Baum *et al.*, vol. 18, pp. 425-31.

Homiliae in Primum Librum Samuelis en *Opera Omnia*, comp. Baum *et al.*, vol. 29, pp. 232-738 y vol. 30, pp. 1-734.

[*Institutio Christianae Religionis*] (edición 1559) en *Opera Omnia*, comp. Baum *et al.*, vol. 2, pp. 1-1118.

Institutes of the Christian Religion, trad. Ford L. Battles y comp. John T. McNeill, 2 vols. (Londres, 1960).

Praelectiones in Danielem Prophetam en *Opera Omnia*, comp. Baum *et al.*, vol. 40, pp. 517-722 y vol. 41, pp. 1-304.

Sermons sur les huit derniers chapitres du livre de Daniel en *Opera Omnia*, comp. Baum *et al.*, vol. 41, pp. 305-688 y vol. 42, pp. 1-176.

Trois sermons sur l'histoire de Melchisedec en *Opera Omnia*, comp. Baum *et al.*, vol. 23, pp. 641-82.

Castalión, Sebastián, *Conseil à la France désolée*, comp. Marius F. Valkhoff (Ginebra, 1967).

Concerning Heretics: Whether they are to be Persecuted, trad. Roland H. Bainton (Nueva York, 1935).

Cicerón, Marco Tulio, *The Laws*, trad. Clinton Walker Keyes (Londres, 1928).

On Invention, trad. H. M. Hubbell (Londres, 1949).

The Civil Law, trad. y comp. S. P. Scott, 17 vols. (Cincinnati, 1932).

Condé, Louis I de Bourbon, Prince de, *Déclaration faite par Monsieur le prince de Condé* en *Mémoires de Condé*, 6 vols. (Londres–La Haya, 1743), vol. 3, pp. 222-35.

Decree Concerning the Canonical Scriptures en *Canons and Decrees of the Council of Trent*, trad. H. J. Schroeder (Londres, 1941), pp. 17-18.

Decree Concerning the Edition and Use of the Sacred Books en *Canons and Decrees*, trad. Schroeder, pp. 18-20.

Decree Concerning Justification en *Canons and Decrees*, trad. Schroeder, pp. 29-46.

Chasseneuz, Barthélemy de, *Catalogus Gloriae Mundi* (Lyons, 1529).

De las Casas, Bartolomé, *In Defense of the Indians*, trad. y comp. Stafford Poole (DeKalb, Ill., 1974).

Dudley, Edmund, *The Tree of Commonwealth*, ed. D. M. Brodie (Cambridge, 1948).

Du Fail, Noël, *Propos Rustiques*, comp. Louis-Raymond Lefèvre (París, 1928).

Du Hames, N., *Letter to Count Louis of Nassau* [febrero, 1566] en *Archives ou correspondence inédite de la maison d'Orange-Nassau*, comp. G. Groen von Prinsterer, Serie I, 8 vols. (Leyden, 1835-47), vol. 2, pp. 34-8.

Du Moulin, Charles, *Prima Pars Commentariorum in Consuetudines Parisienses* en *Opera Omnia*, 5 vols. (París, 1681), vol. 1, pp. 1-665.

De Legibus et Privilegiis Regni Franciae en *Opera Omnia*, vol. 11, pp. 539-50.

Du Vair, Guillaume, *A Buckler against Adversity*, trad. Andrew Court (Londres, 1622).

Edict of the States General of the United Netherlands [26 de julio, 1581] en *Texts concerning the Revolt of the Netherlands*, comp. E. H. Kossmann y A. F. Mellink (Cambridge, 1974), pp. 216-28.

Erasmo, *On the Freedom of the Will*, trad. E. Gordon Rupp y A. N. Marlow en *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, comp. E. Gordon Rupp *et al.* (Filadelfia, 1969), pp. 35-97.

The Praise of Folly, trad. y comp. Hoyt H. Hudson (Princeton, N.J., 1941).

[Estienne, Henri], *Discours merveilleux de la vie, actions et déportements de Catherine de Medici, reine mère* en [Simon Goulart], *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième*, 2ª ed., 3 vols. (Middelburg [Ginebra], 1578), vol. 3, fos. 422b-485a.

Filmer, Sir Robert, *Patriarcha*, comp. Peter Laslett (Oxford, 1949).

Fish, Simon, *A Supplication for the Beggars,* comp. Frederick J. Furnivall (Londres, 1871).

Fortescue, Sir John, *The Praise of the Laws of England* [*De Laudibus Legum Anglie*] trad. y comp. S. B. Chrimes (Cambridge, 1942).

Foxe, Edward, *The True Difference between the Regal Power and the Ecclesiastical Power,* trad. Henry, Lord Stafford (Londres, 1548).

Foxe, John, *The Acts and Monuments,* comp. Stephen R. Cattley, 8 vols. (Londres, 1837-47).

Gansfort, Johann Wessel, *Letter in Reply to Hoeck,* trad. [en parte] Paul L. Nyhus en Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Nueva York, 1966), pp. 99-120.

Gardiner, Stephen, *The Oration of True Obedience* en *Obedience in Church and State,* comp. Pierre Janelle (Cambridge, 1930), pp. 67-171.

Geneva Bible: A facsimile of the 1560 Edition, introd. por Lloyd E. Berry (Madison, Wisc., 1969).

Gentillet, Innocent, *Anti-Machiavel,* comp. C. Edward Rathé (Ginebra, 1968).

Gerson, Jean, *De Potestate Ecclesiastica* en *Oeuvres Complètes,* vol. 6: *L'Oeuvre ecclésiologique,* comp. P. Glorieux (París, 1965), pp. 210-50.

On the Unity of the Church, trad. y comp. James K. Cameron en *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus,* comp. Matthew Spinka (Londres, 1953), pp. 140-8.

X Considerationes Principibus et Dominis Utilissimae en *Opera Omnia,* comp. Louis Ellies du Pin, 5 vols. (Amberes, 1706), vol. 4, cols. 622-5.

Towards a Reformation of Simony [*Ad Reformationem Contra Simoniam*] en *Oeuvres Complètes,* comp. Glorieux, vol. 6, pp. 179-81.

Tractatus de Simonia en *Oeuvres Complètes,* comp. Glorieux, vol. 6, pp. 167-74.

Girard, Bernard de, seigneur du Haillan, *De l'état et succès des affaires de France* (París, 1611).

The Golden Bull of the Emperor Charles IV en *Select Historical Documents of the Middle Ages,* trad. y comp. Ernest F. Henderson (Londres, 1905), pp. 220-61.

Goodman, Christopher, *How Superior Powers ought to be Obeyed of their Subjects, and wherein they may lawfully by God's Word be Disobeyed and Resisted* (Ginebra, 1558).

[Goulart, Simon], *Mémoires de l'état de France sous Charles neufième,* 2ª ed., 3 vols. (Middelburg [Ginebra], 1578).

Grebel, Conrad, *Letters to Thomas Müntzer* en *Spiritual and Anabaptist Writers,* comp. George H. Williams (Filadelfia, 1957), pp. 73-85.

Grievances and Demands of the Craft Guilds of Cologne (1513) en Gerald Strauss, *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation* (Bloomington, Ind., 1971), pp. 138-43.

Gringoire, Pierre, *La Sottie du prince des Sots,* comp. P. A. Jannini (Milán, 1957).

Guillermo de Occam, *A Brief Account of the Power of the Pope* [*Breviloquium de Potestate Papae*], comp. L. Baudry (París, 1937).

Eight Questions on the Power of the Pope [*Octo Quaestiones de Potestate*

Papae] en *Opera Politica*, vol. 1, comp. J. G. Sikes (Manchester, 1940), pp. 1-221.

Philosophical Writings, trad. y comp. Philotheus Boehner (Londres, 1957).

The Dialogue [*Dialogus*], trad. [fragmentos] en Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. (Londres, 1954), vol. 2, pp. 398-402.

The Power of Emperors and Popes [*De Imperatorum et Pontificum Potestate*] comp. C. Kenneth Brampton (Oxford, 1927).

Guillermo de Orange, *The Apology*, ed. H. Wansink (Leiden, 1969).

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, comp. C. B. Macpherson (Harmondsworth, 1968). [Hay edición del FCE, 1940].

Philosophical Rudiments Concerning Government and Society en *The English Works*, comp. Sir William Molesworth, 11 vols. (Londres, 1839-45), vol. 2.

Hooker, Richard, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* en *The Works*, comp. John Keble, 7ª ed., rev. por R. W. Church y F. Paget, 3 vols. (Oxford, 1888).

Hotman, François, *L'Antitribonian* en *Opuscules Françoises* (París, 1616), pp. 1-112.

Francogallia, trad. J. H. M. Salmon y comp. Ralph E. Giesey (Cambridge, 1972).

Huguccio, *Nisi Deprehendatur a fide Devius* [Glosa de la Decretal] en Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955), pp. 248-50.

Humphrey, Lawrence, *The Nobles, or Of Nobility* (Londres, 1563) en *The English Experience*, No. 534 (Amsterdam, 1973).

Hutten, Ulrich von, *Trias Romana Dialogus* en *Opera Omnia*, comp. Ernest Münch, 3 vols. (Berlín-Leipzig, 1821-3), vol. 3, pp. 425-506.

Letters of Obscure Men, trad. Francis G. Stokes en *On the Eve of the Reformation* (Nueva York, 1964).

Knox, John, *The Appellation from the Sentence Pronounced by the Bishops and Clergy* en *The Works*, comp. David Laing, 6 vols. (Edimburgo, 1846-55), vol. 4, pp. 461-520.

Certain Questions Concerning obedience to lawful Magistrates en *The Works*, comp. Laing, vol. 3, pp. 217-26.

The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women en *The Works*, comp. Laing, vol. 4, pp. 349-420.

The History of the Reformation in Scotland, comp. William Croft Dickinson, 2 vols. (Londres, 1949).

John Knox to the Reader en *The Works*, comp. Laing, vol. 4, pp. 539-40.

A Letter Addressed to the Commonalty of Scotland en *The Works*, comp. *Laing*, vol. 4, pp. 521-38.

La Noue, François de, *Discours politiques et militaires*, comp. F. E. Sutcliffe (Ginebra, 1967).

La Perrière, Guillaume de, *The Mirror of Policy* (Londres, 1598).

Latini, Brunetto, *The Books of Treasure* [*Li Livres dou Tresor*], comp. Francis J. Carmody (Berkeley, Cal., 1948).

l'Hôpital, Michel de, *A Speech made at the opening of the session of the States General assembled at Orleans* [13 de diciembre, 1560] [*Harangue...*] en *Oeuvres complètes de Michel l'Hôpital*, comp. P. J. S. Dufey, 3 vols. (París, 1824-25), vol. 1, pp. 375-411.

A Speech made to the Parlement of Paris on the Edicts concerning religion [28 de junio de 1561] [*Harangue...*] en *Oeuvres complètes,* comp. Dufév, vol. 1, pp. 418-434.

The Speech of the Chancellor l'Hôpital at the opening of the Parlement [12 de noviembre, 1561] [*Harangue...*] en *Oeuvres complètes,* comp. Dufév, vol. 2, pp. 9-19.

The Speech of Michel l'Hôpital, Chancellor of France, to the assembly of the States General at St Germain-en-Laye [enero, 1562] [*Harangue...*] en *Oeuvres complètes,* comp. Dufév, vol. 1, pp. 441-58.

The Speech of the Chancellor l'Hôpital at the opening of the Parlement [12 de noviembre, 1563] [*Harangue...*] en *Oeuvres complètes,* comp. Dufév, vol. 2, pp. 85-97.

Lipsio, Justo, *Six Books of Politics or Civil Doctrine,* trad. William Jones (Londres, 1594) en *The English Experience,* No. 287 (Amsterdam, 1970).

Locke, John, *Two Treatises of Government,* edición crítica con Introducción de Peter Laslett, 2ª ed. (Cambridge, 1967).

Lutero, Martín, *Admonition to Peace,* trad. Charles M. Jacobs en *Luther's Works,* vol. 46, comp. Robert C. Schultz (Filadelfia, 1967), pp. 3-43.

Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants, trad. Charles M. Jacobs en *Luther's Works,* vol. 46, comp. Robert C. Schultz (Filadelfia, 1967), pp. 45-55.

The Appeal of Martin Luther to a Council [*Apellatio F. Martini Luther ad Concilium*] en Martin Luther, *Werke,* vol. 7 (Weimar, 1897), pp. 75-82.

The Bondage of the Will, trad. Philip S. Watson y Benjamin Drewery en *Luther's Works,* vol. 33, comp. Philip S. Watson (Filadelfia, 1972), pp. 3-295.

Colloquia, Meditationes, Consolationes..., comp. H. E. Bindseil, 3 vols. La Haya, 1863-1866).

Concerning the Answer of the Goat in Leipzig en *Luther's Works,* vol. 39, comp. Eric W. Gritsch (Filadelfia, 1970), pp. 117-35.

Dr Martin Luther's Warning to his Dear German People, trad. Martin H. Bertram en *Luther's Works,* vol. 47, comp. Franklin Sherman (Filadelfia, 1971), pp. 11-55.

The Freedom of a Christian, trad. W. A. Lambert en *Luther's Works,* vol. 31, comp. Harold J. Grimm (Filadelfia, 1957), pp. 327-77.

The Judgement of Martin Luther on Monastic Vows, trad. James Atkinson en *Luther's Works,* vol. 44, comp. James Atkinson (Filadelfia, 1966), pp. 243-400.

Letter... in Opposition to the Fanatic Spirit, trad. Conrad Bergendoff en *Luther's Works,* vol. 40, comp. Conrad Bergendoff (Filadelfia, 1958), pp. 61-71.

Letters, trad. y comp. Gottfried G. Krodel en *Luther's Works,* vols. 48-50 (Filadelfia, 1963-75).

Ninety-Five Theses, trad. C. M. Jacobs en *Luther's Works,* vol. 31, comp. Harold J. Grimm (Filadelfia, 1957), pp. 17-33.

On the Councils and the Church, trad. Charles M. Jacobs en *Luther's Works,* vol. 41, comp. Eric W. Gritsch (Filadelfia, 1966), pp. 3-178.

Preface to the Complete Edition of a German Theology, trad. Harold J. Grimm en *Luther's Works*, vol. 31, comp. Harold J. Grimm (Filadelfia, 1957), pp. 71-76.

Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings, trad. Lewis W. Spitz en *Luther's Works*, vol. 34, comp. Lewis W. Spitz (Filadelfia, 1960), pp. 323-338.

A Sincere Admonition... to All Christians to Guard against Insurrection and Rebellion, trad. W. A. Lambert en *Luther's Works*, vol. 45, comp. Walther I. Brandt (Filadelfia, 1962), pp. 51-74.

Table Talk [reunido por Conrad Cordatus], trad. Theodore G. Tappert en *Luther's Works*, vol. 54, comp. Theodore G. Tappert (Filadelfia, 1967), pp. 171-200.

Temporal Authority: to what Extent it Should be Obeyed, trad. J. J. Schindel en *Luther's Works*, vol. 45, comp. Walther I. Brandt (Filadelfia, 1962), pp. 75-129.

To the Christian Nobility of the German Nation, trad. Charles M. Jacobs en *Luther's Works*, vol. 44, comp. James Atkinson (Filadelfia, 1966), pp. 115-217.

Martinus Luther Lectori Pio en Martin Luther, *Werke*, vol. 26 (Weimar, 1909), pp. 123-124.

Two Kinds of Righteousness, trad. Lowell J. Satre en *Luther's Works*, vol. 31, comp. Harold J. Grimm (Filadelfia, 1957), pp. 293-306.

Whether Soldiers, Too, Can be Saved, trad. Charles M. Jacobs en *Luther's Works*, vol. 46, comp. Robert C. Schultz (Filadelfia, 1967), pp. 87-137.

Mair, John, *Expositiones Lucentes in Quattuor Evangelica* (París, 1529).

A Disputation on the Authority of a Council, trad. J. K. Cameron en *Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus*, comp. Matthew Spinka (Londres, 1953), pp. 175-184.

In Mattheu ad Literam Expositio (París, 1518).

A History of Greater Britain, as well England as Scotland, trad. y comp. Archibald Constable (Edimburgo, 1892).

In Quartum Sententiarum Quaestiones Utilissimae (París, 1519).

De Potestate Papae in Temporalibus en Gerson, *Opera Omnia*, comp. Du Pin, vol. 2, cols. 1145-1164.

De Statu et Potestate Ecclesiae en Gerson, *Opera Omnia*, comp. Du Pin, vol. 2, cols. 1121-1130.

Maquiavelo, Nicolás, *The Discourses*, trad. Leslie J. Walker, S.J., y comp. Bernard Crick (Harmondsworth, 1970).

Il Principe en *Opere*, comp. Sergio Bertelli *et al.*, en *Biblioteca di classici italiani*, 8 vols. (Milán, 1960-65), vol. 1, pp. 13-105.

Mariana, Juan de, *De Rege et Regis Institutione* (Toledo, 1599).

The King and the Education of the King, trad. George Albert Moore (Washington, D.C., 1948).

Marnix, Philippe de, *Letter to William of Orange* [marzo, 1580], en *Archives*, comp. Prinsterer, Series I, vol. 7, pp. 276-286.

Marshall, William, 'Preface' to Marsiglio of Padua, *The Defense of Peace*, trad. William Marshall (Londres, 1535).

Marsilio de Padua, *The Defender of Peace*, trad. Alan Gewirth (Nueva York, 1956).

Mártir, Pedro, *Commentaries... upon the Epistle of St Paul to the Romans*, trad. H. B. (Londres, 1568).

A Commentary upon the Book of Judges, trad. John Day (Londres, 1564).

Masson, Papire, *Papirii Massoni Responsio ad Maledicta Hotomani* (París, 1575).

Matharel, Antoine, *Ad Franc. Hotomani Franco-Galliam... Responsio* (Lyons, 1575).

Maxwell, John, *Sacro-Sancta Regum Maiestas, or the Sacred and Royal Prerogative of Christian Kings* (Oxford, 1644).

Melanchthon, Felipe, *Comentarii in Aliquot Politicos Libros Aristotelis* en *Opera Omnia*, comp. C. G. Bretschneider, 28 vols. (Halle-Brunswick, 1834-1860), vol. 16, pp. 416-452.

Commentarii in Epistolam Pauli ad Romanos en *Opera Omnia*, comp. Bretschneider, vol. 15, pp. 497-796.

Common Topics in Theology [*Loci Communes*] en *Melanchthon on Christian Doctrine*, trad. y comp. Clyde L. Manschreck (Nueva York, 1965).

Philosophiae Moralis Epitome en *Opera Omnia*, comp. Bretschneider, vol. 16, pp. 20-163.

Prolegomena in Officia Ciceronis en *Opera Omnia*, comp. Bretschneider, vol. 16, pp. 533-680.

Milton, John, *Of Reformation* en *The Complete Prose Works of John Milton*, vol. 1, comp. Don M. Wolfe (New Haven, Conn., 1953), pp. 517-617.

The Tenure of Kings and Magistrates, en *The Complete Prose Works of John Milton*, vol. 3, comp. Meritt Y. Hughes (New Haven, Conn., 1962), pp. 189-258.

Molina, Luis de, *De Iustitia et Iure Libri Sex*, 2 vols. (Maguncia, 1659).

Montaigne, Michel de, *Essays* en *The Complete Works of Montaigne*, trad. Donald M. Frame (Londres, 1957), pp. 1-857.

Moro, Sir Tomás, *The Dialogue Concerning Tyndale*, comp. W. E. Campbell (Londres, 1927).

Morison, Richard, *A Lamentation, showing what ruin and Destruction comes of Seditious Rebellion* (Londres, 1536).

An Exhortation to stir all Englishmen to the Defence of their Country (Londres, 1539).

An Invective against the Great and Detestable Vice, Treason (Londres, 1539).

Apomaxis Calumniarum (Londres, 1537).

A Remedy for Sedition (Londres, 1536).

[Mornay, Philippe du Plessis] *A Defence of Liberty against Tyrants* [*Vindiciae contra Tyrannos*] (Edimburgo [Basilea], 1579).

Müntzer, Thomas, *Sermon Before the Princess* en *Spiritual and Anabaptist Writers*, comp. George H. Williams (Filadelfia, 1957), pp. 49-70.

Nicolás de Cusa, *De Concordantie Catholica,* en *Opera Omnia,* vol. 16, comp. Gerhard Kallen (Hamburgo, 1963).

Osiander, Andreas, *Breve,* en F. Hortleder, *Der Römischen Kaiser und Königlichen maierstaten...,* 12 vols. (Gotha, 1645), vol. 2, pp. 83-85.

[Pasquier, Estienne], *Exhortation aux princes et seigneurs du conseil privé du roi* en *Écrits Politiques,* comp. D. Thickett (Ginebra, 1966), pp. 33-90.

Pasquier, Estienne, *Les Recherches de la France* en *Les Oeuvres,* 2 vols. (Amsterdam, 1723), vol. 1, pp. 1-1015.

Patrizi, Francesco, *De Regno et Regis Institutione* (Prato, 1531).

Pole, Reginald, *A Defense of Ecclesiastical Unity* [*Pro Ecclesiasticae Unitatis Defensione*] trad. como *Défence de l'unité de l'Église,* comp. Noëlle-Marie Égretier (París, 1967).

Ponet, John, *A Short Treatise of Politic Power,* reimp. en Winthrop S. Hudson, *John Ponet* (¿1516?-1556), *Advocate of Limited Monarchy* (Chicago, 1942), después p. 246.

Possevino, Antonio, *Iudicium... Joannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiavelli quibusdam scriptis* (Lyons, 1594).

Postel, Guillaume, *De Orbis Terrae Concordia Libri Quattuor* (Basilea, 1544).

Raleigh, Sir Walter, *Maxims of State* en *The Works,* 8 vols. (Oxford, 1829), vol. 8, pp. 1-34.

Rebuffi, Pierre, *Commentaria in Constitutiones seu Ordinationes Regias* (Lyons, 1613).

Ribadeneyra, Pedro, *Religion and the Virtues of the Christian Prince against Machiavelli,* trad. y comp. George Albert Moore (Maryland, 1949).

[Rose, Guillaume], *De Iusta Reipublicae Christianae in reges Impios et Haereticos authoritate* (Amberes, 1592).

Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social* en *Oeuvres Complètes,* comp. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, vol. 3 (París, 1964), pp. 347-470.

St German, Christopher, *A Dialogue in English betwixt a Doctor of Divinity and a Student of the Laws of England* (Londres, 1530).

An Answer to a Letter (Londres [1535]).

A Little Treatise Called the New Additions (Londres, 1531).

A Treatise concerning the Division between the Spirituality and the Temporality en *The Apology of Sir Thomas More, Knight,* comp. Arthur I. Taft, (Londres, 1930), Appendix, pp. 201-53.

Salamonio, Mario, *Patritii Romani de Principatu* (Roma, 1544).

Sampson, Richard, *An Oration Teaching Obedience* [*Oratio qua docet... ut obediant*] (Londres, 1534).

The Schleitheim Confession of Faith en *The Protestant Reformation,* comp. Hans J. Hillerbrand (Londres, 1968), pp. 129-36.

Seller, Abednego, *The History of Passive Obedience since the Reformation* (Amsterdam, 1689).

Seyssel, Claude de, *La Monarchie de France,* comp. Jacques Poujol (París, 1961).

Skelton, John, *The Complete Poems,* comp. Philip Henderson (Londres, 1931).

Sleiden, Johann, *The State of Religion and Commonwealth during the reign of the Emperor Charles the Fifth*, trad. John Daus (Londres, 1560).

Soto, Domingo de, *Libri Decem de Iustitia et Iure* (Lyons, 1569).

Starkey, Thomas, *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*, comp. Kathleen M. Burton (Londres, 1948).

An Exhortation to the People, Instructing them to Unity and Obedience (Londres, 1536).

Statement of Grievances presented to the Diet of Worms (1521) en Gerald Strauss, *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation* (Bloomington, Ind., 1971), pp. 52-63.

Staupitz, Johann von, *Eternal Predestination and its Execution in Time*, trad. Paul L. Nyhus en Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (Nueva York, 1966), pp. 175-203.

Suárez, Francisco, *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae Errores*, 2 vols. (Nápoles, 1872).

Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore, 2 vols. (Nápoles, 1872).

Tudeschis, Nicolaus de [Panormitano], *Commentaria secundae partis in Primum Decretalium Librum* (Venecia, 1591).

Tyndale, William, *An Answer to Sir Thomas More's Dialogue*, comp. Henry Walter (Cambridge, 1850).

The Obedience of a Christian Man en *Doctrinal Treatises*, comp. Henry Walter (Cambridge, 1848), pp. 127-344.

Vitoria, Francisco de, *De Potestate Civili* en *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, comp. Luis G. Alonso Getino, 3 vols. (Madrid, 1933-1936), vol. 2, pp. 169-210.

De Potestate Ecclesia en *Relecciones*, comp. Getino, vol. 2, pp. 1-168.

De Potestate Papae et Concilii en *Relecciones*, comp. Getino, vol. 2, pp. 211-280.

De Indis Recenter Inventis en *Relecciones*, comp. Getino, vol. 2, pp. 281-438.

Wyclif, John, *The Church and her Members* en *Select English Works of John Wyclif*, comp. Thomas Arnold, 3 vols. (Oxford, 1869-71), vol. 3, pp. 338-365.

Zasius, Ulrich, *Usus Feudorum Epitome* en *Opera Omnia*, 7 vols. (Darmstadt, 1964-66), vol. 4, cols. 243-342.

Consilia, sive Iuris Responsa en *Opera Omnia*, vol. 6, cols. 9-576.

Zwinglio, Ulrico, *Der Hirt* en *Sämtliche Werke*, comp. E. Egli *et al.*, 13 vols. (Berlín-Leipzig, 1905-63), vol. 3, pp. 1-68.

BIBLIOGRAFÍA DE FUENTES SECUNDARIAS

d'Addio, Mario (1954), *L'Idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il 'De Principatu' di Mario Salamonio* (Milán, 1954).

Allen, J. W. (1957), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (ed. rev., Londres, 1957).

Allen, P. S. (1906-58), *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 vols. (Oxford, 1906-1958).

Althaus, Paul (1966), *The Theology of Martin Luther* (Filadelfia, 1966).

Anderson, Marvin W. (1975), *Peter Martyr, A Reformer in Exile (1542-1562)* (Nieuwkoop, 1975).

Anderson, Perry (1974), *Lineages of the Absolutist State* (Londres, 1974).

Aston, Margaret (1964), "Lollardy and the Reformation: Survival or Revival?" *History* 49 (1964), pp. 149-70.

Backer, Augustin y Alois (1853-61), *Bibliothèque des Écrivains de la compagnie de Jésus*, 7 vols. (Lieja, 1853-61).

Bainton, R. H. (1953a), *The Reformation of the Sixteenth Century* (Londres, 1953).

(1953b), *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553* (Boston, 1953).

Barcia Trelles, Camilo (1933), "Francisco Suárez (1548-1617)", *Académie de droit international: recueil des cours* 43 (1933), pp. 385-553.

Baron, Hans (1937), "Religion and Politics in the German Imperial Cities during the Reformation", *The English Historical Review* 52 (1937), pp. 405-427 y 614-33.

(1939), "Calvinist Republicanism and its Historical Roots", *Church History*, 8 (1939), pp. 30-42.

Barrère, Joseph (1914), "Observations sur quelques ouvrages politiques anonymes du XVI^e siècle", *Revue d'histoire litteraire de la France* 21 (1914), pp. 375-86.

Bataillon, Marcel (1937), *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle* (París, 1937). [Hay trad. española del FCE.]

(1954), "Pour l' 'epistolario' de las Casas: une lettre et un brouillon", *Bulletin Hispanique* 56 (1954), pp. 366-87.

Baudry, L. (1937), "Préface" to William of Ockham, *Breviloquium de Potestate Papae* (París, 1937), pp. v-xx.

(1950), *La Querelle des futurs contingents* (Lovaina, 1465-75) (París, 1950).

Baumel, Jean (1936), *Les Problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'oeuvre de Francisco de Vitoria* (Montpellier, 1936).

Baumer, Franklin Le van (1937), "Christopher St German: the Political Philosophy of a Tudor Lawyer", *The American Historical Review* 42 (1937), pp. 631-51.

(1940), *The Early Tudor Theory of Kingship* (New Haven, Conn., 1940).

Bayley, C. C. (1949), "Pivotal Concepts in the political philosophy of William of Ockham", *The Journal of the History of Ideas* 10 (1949), pp. 199-218.

Beame, E. M. (1966), "The Limits of Toleration in Sixteenth Century France", *Studies in the Renaissance* 13 (1966), pp. 250-65.

Bell, Susan G. (1967), "Johann Eberlin von Günzburg's *Wolfaria:* the first Protestant Utopia", *Church History* 36 (1967), pp. 122-39.

Bender, Harold S. (1953), "The Zwickau Prophets, Thomas Müntzer, and the Anabaptists", *The Mennonite Quarterly Review* 27 (1953), pp. 3-16.

Benert, Richard R. (1967), *Inferior Magistrates in Sixteenth-Century Political and Legal Thought* (tesis para el doctorado en filosofía, University of Minnesota, 1967).

(1973), "Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution", *Il Pensiero Politico* 6 (1973), pp. 17-36.

Bergendoff, Conrad (1928), *Olaus Petri and the Ecclesiastical Transformation in Sweden* (Nueva York, 1928).

Berry, Lloyd E. (1969), "Introduction" a *The Geneva Bible: A Facsimile of the 1560 Edition* (Madison, Wisc., 1969).

Biéler, André (1959), *La pensée économique et sociale de Calvin* (Ginebra, 1959).

Bitton, Davis (1969), *The French Nobility in crisis, 1560-1640* (Stanford, Cal., 1969).

Black, Anthony (1970), *Monarchy and Community: Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450* (Cambridge, 1970).

Blanke, Fritz (1961), *Brothers in Christ,* trad. Joseph Nordenhang (Scotdale, Pennsylvania, 1961).

Bleznick, Donald W. (1958), "Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *The Journal of the History of Ideas* 19 (1958), pp. 542-50.

Boase, Alan M. (1935), *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580-1669* (Londres, 1935).

Boehmer, Heinrich (1946), *The Road to Reformation,* trad. J. W. Doberstein y T. G. Tappert (Filadelfia, 1946).

Bohatec, Josef (1937), *Calvins Lehre von Staat und Kirche* (Breslau, 1937).

Boisset, Jean (1962), *Erasme et Luther: Libre ou serf arbitre?* (París, 1962).

Bonini, Cissie R. (1973), "Lutheran Influences in the early English Reformation: Richard Morison Re-Examined", *Archiv für Reformationsgeschichte* 64 (1973), pp. 206-24.

Bornkamm, Heinrich (1958), *Luther's World of Thought,* trad. Martin H. Bertram (St Louis, Mo., 1958).

(1961-2), "Zur Frage der Iustitia Dei beim jungen Luther", *Archiv für Reformationsgeschichte,* 52 y 53 (1961-2), pp. 16-29 y 1-60.

Bouwsma, William J. (1957), *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge, Mass., 1957).

Brampton, C. Kenneth (1927), "Introduction" a *The De Imperatorum et Pontificum Potestate of William of Ockham* (Oxford, 1927), pp. ix-xxxviii.

Brandi, Karl (1939), *The Emperor Charles V*, trad. C. V. Wedgwood (Londres, 1939).

Braudel, Fernand (1972-3), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trad. Siân Reynold, 2 vols. (Londres, 1972-3). [Hay trad. española del FCE.]

Brodie, D. M. (1948), "Introduction" a Edmund Dudley, *The Tree of Commonwealth* (Cambridge, 1948), pp. 1-17.

Brodrick, James (1928), *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J., 1542-1621*, 2 vols. (Londres, 1928).

Brown, Frieda S. (1963), *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne* (Ginebra, 1963).

Brown, John L. (1939), *The Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem of Jean Bodin: a Critical Study* (Washington, D.C., 1939).

Brown, P. Hume (1902), *History of Scotland*, vol. II: *From the Accession of Mary Stewart to the Revolution of 1689* (Cambridge, 1902).

Bruce, F. F. (1970), *The English Bible: A History of Translations*, ed. rev. (Londres, 1970).

Buisson, Ferdinand (1892), *Sébastien Castellion: sa vie et son oeuvre (1515-1563)*, 2 vols. (París, 1892).

Buranelli, Vincent (1957), "The Historical and Political Thought of Boulainvilliers", *The Journal of the History of Ideas* 18 (1957), pp. 475-94.

Burns, J. H. (1951), "The Political Ideas of George Buchanan", *The Scottish Historical Review* 30 (1951), pp. 60-8.

(1954), "New Light on John Major", *The Innes Review* 5 (1954), pp. 83-100.

(1955), "Knox and Bullinger", *The Scottish Historical Review* 34 (1955), pp. 90-91.

(1959), "Sovereignty and Constitutional Law in Bodin", *Political Studies* 7 (1959), pp. 174-7.

Caprariis, Vittorio de (1959), *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, vol. 1 (1559-1572) (Nápoles, 1959).

Cardascia, Guillaume (1943), "Machiavel et Jean Bodin", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 3 (1943), pp. 129-67.

Cargill Thompson, W. D. J. (1969), "The 'Two Kingdoms' and the 'Two Regiments': Some Problems of Luther's *Zwei-Reiche-Lehre*", *The Journal of Theological Studies* 20 (1969), pp. 164-85.

Carlson, Edgar (1946), "Luther's Conception of Government", *Church History* 15 (1946), pp. 257-70.

Carlyle, R. W. y A. J. (1936), *A History of Medieval Political Theory in the West:* vol. VI: *Political Theory from 1300 to 1600* (Londres, 1936).

Carsten, F. L. (1959), *Princes and Parliaments in Germany* (Oxford, 1959).

Cassirer, Ernst (1946), *The Myth of the State* (New Haven, Conn., 1946).

Clasen, Claus-Peter (1972), *Anabaptism: A Social History, 1525-1618* (Nueva York, 1972).

Clebsch, William A. (1964), *England's Earliest Protestants, 1520-1535* (New Haven, Conn., 1964).

Connolly, James L. (1928), *John Gerson, Reformer and Mystic* (Lovaina, 1928).
Copleston, Frederick (1953), *A History of Philosophy*, vol. III: *Ockham to Suárez* (Londres, 1953).
Costello, Frank B. (1974), *The Political Philosophy of Luis de Molina, S.J. (1535-1600)* (Roma, 1974).
Craig, Hardin (1938), "The Geneva Bible as a Political Document", *The Pacific Historical Review* 7 (1938), pp. 40-9.
Cranz, F. Edward (1959), *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society* (Cambridge, Mass., 1959).
Cronin, Timothy J. (1966), *Objective Being in Descartes and in Suárez* (Roma, 1966).
Chabod, Federico (1946), "Was there a Renaissance State?", en *The Development of the Modern State*, comp. Heinz Lubasz (Nueva York, 1964), pp. 26-42.
Chambers, R. W. (1935), *Thomas More* (Londres, 1935).
Chauviré, Roger (1914), *Jean Bodin, auteur de la "République"* (París, 1914).
Chenevière, Marc-Edouard (1937), *La Pensée politique de Calvin* (París, 1937).
Chester, Allan G. (1954), *Hugh Latimer: Apostle to the English* (Filadelfia, 1954).
Chrimes, S. B. (1936), *English Constitutional Ideas in the Fifteenth Century* (Cambridge, 1936).
(1972), *Henry VII* (Londres, 1972).
Chrisman, Miriam U. (1967), *Strasbourg and the Reform* (New Haven, Conn., 1967).
Church, William F. (1941), *Constitutional Thought in Sixteenth Century France* (Cambridge, Mass., 1941).
Daniel-Rops, H. (1961), *The Protestant Reformation*, trad. Audrey Butler (Londres, 1961).
(1962), *The Catholic Reformation*, trad. John Warrington (Londres, 1962).
Danner, D. G. (1971), "Anthony Gilby: Puritan in Exile: a Biographical Approach", *Church History* 40 (1971), pp. 412-22.
Dickens, A. G. (1959a), *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509-1558* (Londres, 1959).
(1959b), *Thomas Cromwell and the English Reformation* (Londres, 1959).
(1964), *The English Reformation* (Londres, 1964).
(1966a), "The Reformation in England", en *The Reformation Crisis*, comp. Joel Hurstfield (Londres, 1966), pp. 44-57.
(1966b), *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe* (Londres, 1966).
(1968), *The Counter Reformation* (Londres, 1968).
(1974), *The German Nation and Martin Luther* (Londres, 1974).
Donaldson, Gordon (1960), *The Scottish Reformation* (Cambridge, 1960).
Doucet, R., *et al.* (1939), *Histoire de Lyon:* I: *Des origines à 1595* (Lyon, 1939).
(1948), *Les Institutions de la France au XVI^e siècle*, 2 vols. (París, 1948).
Doumergue, E. (1899-1927), *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps*, 7 vols. (Lausana, 1899-1927).
Dowdall, H. C. (1923), "The Word 'State'", *The Law Quarterly Review* 39 (1923), pp. 98-125.

Dreano, M. (1969), *La Religion de Montaigne*, 2ª ed. (París, 1969).

Duhamel, Pierre A. (1948-9), "The Logic and Rhetoric of Peter Ramus", *Modern Philology* 46 (1948-9), pp. 163-71.

Duke, John A. (1937), *History of the Church of Scotland to the Reformation* (Edimburgo, 1937).

Dunkley, E. H. (1948), *The Reformation in Denmark* (Londres, 1948).

Dunn, John (1967), "Consent in the Political Theory of John Locke", *The Historical Journal* 10 (1967), pp. 153-82.

(1969), *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, 1969).

Edwards, Mark U. (1975), *Luther and the False Brethren* (Stanford, Cal., 1975),

Eells, Hastings (1931), *Martin Bucer* (New Haven, Conn., 1931).

Elliott, J. H. (1963), *Imperial Spain, 1469-1716* (Londres, 1963).

(1968), *Europe Divided, 1559-1598* (Londres, 1968).

Elton, G. R. (1949), "The Evolution of a Reformation Statue", *The English Historical Review* 64 (1949), pp. 174-97.

(1951), "The Commons' Supplication of 1532: Parliamentary Manoeuvres in the reign of Henry VIII", *The English Historical Review* 66 (1951), pp. 507-34.

(1953), *The Tudor Revolution in Government* (Cambridge, 1953).

(1955), *England under the Tudors* (Londres, 1955).

(1956), "The Political Creed of Thomas Cromwell", *Transactions of the Royal Historical Society* 6 (1956), pp. 69-92.

(1960), *The Tudor Constitution: Documents and Commentary* (Cambridge, 1960).

(1963), *Reformation Europe* (Londres, 1963).

(1972), *Policy and Police: the Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell* (Cambridge, 1972).

(1973), *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Commonweal* (Cambridge, 1973).

Erikson, Erik H. (1958), *Young Man Luther: A Study in Psyhcoanalysis and History* (Londres, 1958).

Erlanger, Philippe, *St Bartholomew's Night: The Massacre of St Bartholomew*, trad. Patrick O'Brian (Londres, 1960).

Fairfield, Leslie P. (1976), *John Bale, Mythmaker for the English Reformation* (West Lafayette, Indiana, 1976).

Fenlon, Dermot (1972), *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation* (Cambridge, 1972).

Fernández de la Mora, Gonzalo (1949), "Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos Españoles de la contrarreforma", *Arbor* 13 (1949), pp. 417-49.

Fernández-Santamaría, J. A. (1977), *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559* (Cambridge, 1977).

Fichter, J. H. (1940), *Man of Spain: Francis Suárez* (Nueva York, 1940).

Fife, Robert H. (1957), *The Revolt of Martin Luther* (Nueva York, 1957).

Figgis, J. N. (1914), *The Divine Right of Kings*, 2ª ed. (Cambridge, 1914).

(1960), *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, con una Introducción de Garrett Mattingly (Nueva York, 1960).

Flick, Alexander C. (1930), *The Decline of the Medieval Church*, 2 vols. (Londres, 1930).

Ford, Franklin (1953), *Robe and Sword: the Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV* (Cambridge, Mass., 1953).

Frame, Donald M. (1965), *Montaigne: A Biography* (Londres, 1965).

Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (Nueva York, 1963).

(1967), "Constitutionalism in the Sixteenth Century: the Protestant Monarchomachs", en *Political Theory and Social Change*, comp. David Spitz (Nueva York, 1967), pp. 117-32.

(1969), *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (Nueva York, 1969).

(1973), *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (Cambridge, 1973).

(1978), *John Locke and the Theory of Sovereignty* (Cambridge, 1978).

Friedenthal, Richard (1970), *Luther: His Life and Times*, trad. John Nowell (Nueva York, 1970).

Gallet, Léon (1944), "La Monarchie française d'après Claude de Seyssel", *Revue historique de droit français et étranger* 23 (1944), pp. 1-34.

Ganoczy, Alexandre (1966), *Le Jeune Calvin: genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Wiesbaden, 1966).

(1968), "Jean Major, exégète gallican", *Récherches de science réligieuse* 56 (1968), pp. 457-95.

Garrett, Christina (1938), *The Marian Exiles* (Cambridge, 1938).

Gerrish, B. A. (1962), *Grace and Reason: a Study in the Theology of Luther* (Oxford, 1962).

Getino, Luis G. Alonso (1930), *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria* (Madrid, 1930).

Gierke, Otto von (1900), *Political Theories of the Middle Ages*, trad. F. M. Maitland (Cambridge, 1900).

(1934), *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, trad. Ernest Barker, 2 vols. (Cambridge, 1934).

(1939), *The Development of Political Theory*, trad. Bernard Freyd (Londres, 1939).

Giesendorf, P.-F. (1949), *Théodore de Bèze* (París, 1949).

Giesey, Ralph E. (1967), "When and Why Hotman wrote the *Francogallia*", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 29 (1967), pp. 581-611.

(1968), *If Not, Not: the Oath of the Aragonese and the Legendary Laws of Sobrarbe* (Princeton, N.J., 1968).

(1970), "The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 32 (1970), pp. 41-56.

(1973), "Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty", en *Jean Bodin: Proceedings of the International Conference on Bodin in Munich*, comp. Horst Denzer (Munich, 1973), pp. 167-86.

Giesey, Ralph E., y Salmon, J. H. M. (1972), "Editors' Introduction" en François Hotman, *Francogallia* (Cambridge, 1972), pp. 1-134.

Gilbert, Felix (1965), *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth Century Florence* (Princeton, N.J., 1965).

Gilmore, Myron P. (1941), *Argument from Roman Law in Political Thought, 1200-1600* (Cambridge, Mass., 1941).

Gough, J. W. (1957), *The Social Contract: a Critical Study of its Development*, 2ª ed. (Oxford, 1957).

Gray, John R. (1939), "The Political Theory of John Knox", *Church History* 8 (1939), pp. 132-47.

Green, V. H. H. (1964), *Renaissance and Reformation*, 2ª ed. (Londres, 1964).

Greenleaf, W. H. (1973), "Bodin and the Idea of Order", en *Bodin*, comp. H. Denzer (Munich, 1973), pp. 23-38.

Griffiths, Gordon (1959), "Democratic Ideas in the Revolt of the Netherlands", en *Archiv für Reformationsgeschichte* 50 (1959), pp. 50-63.

Grimm, Harold J. (1948), "Luther's Conception of Territorial and National Loyalty", *Church History* 17 (1948), pp. 79-94.

(1954), *The Reformation Era 1500-1650* (Nueva York, 1954).

Gundersheimer, Werner L. (1966), *The Life and Works of Louis Le Roy* (Ginebra, 1966).

Haller, William (1963), *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation* (Londres, 1963).

Hamilton, Bernice (1963), *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (Oxford, 1963).

Hamon, Auguste (1901), *Jean Bouchet, 1476-1557?* (París, 1901).

Hanke, Lewis (1949), *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Filadelfia, 1949).

(1959), *Aristotle and the American Indians: a Study in Race Prejudice in the Modern World* (Chicago, 1959).

(1974), *All Mankind is One* (DeKalb, Ill., 1974) [Hay versión en español del FCE.]

Harris, G. L. (1963), "A Revolution in Tudor History? Medieval Government and Statecraft", *Past and Present* 25 (1963), pp. 8-39.

Harris, Jesse W. (1940), *John Bale: a Study in the Minor Literature of the Reformation* (Urbana, Ill., 1940).

Hauser, Henri (1892), *François de la Noue (1531-1591)* (París, 1892).

Hearnshaw, F. J. C. (1924), "Bodin and the Genesis of the Doctrine of Sovereignty", en *Tudor Studies*, comp. R. W. Seton-Watson (Londres, 1924), pp. 109-32.

Heiserman, A. R. (1961), *Skelton and Satire* (Chicago, 1961).

Héritier, Jean (1963), *Catherine de Medici*, trad. Charlotte Haldane (Londres, 1963).

Hexter, J. H. (1957), *"Il principe* and *lo stato", Studies in the Renaissance* 4 (1957), pp. 113-38.

(1973), *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli and Seyssel* (Nueva York, 1973).

Heymann, Frederick G. (1955), *John Žizka and the Hussite Revolution* (Princeton, N.J., 1955).

(1959), "John Rokycana: Church Reformer Between Hus and Luther", *Church History* 28 (1959), pp. 240-80.

(1970), "The Hussite Revolution and the German Peasants' War", *Medievalia et Humanistica,* New Series 1 (1970), pp. 141-59.

Hildebrandt, Franz (1946), *Melanchthon: Alien or Ally?* (Cambridge, 1946).

Hillerbrand, Hans J. (1958), "The Anabaptist View of the State", *The Mennonite Quarterly Review* 32 (1958), pp. 83-110.

Hogrefe, Pearl (1937), "The Life of Christopher St German", *The Review of English Studies* 13 (1937), pp. 398-404.

Holborn, Hajo (1937), *Ulrich von Hutten and the German Reformation,* trad. Roland H. Bainton (New Haven, Conn., 1937).

Hortleder, F. (1645), *Der Römischen Kaiser und Königlichen Maierstaten...,* 12 vols. (Gotha, 1645).

Hudson, Winthrop S. (1942), *John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited Monarchy* (Chicago, 1942).

(1946), "Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition", *Church History* 15 (1946), pp. 177-94.

Hughes, Philip (1950-4), *The Reformation in England,* 3 vols. (Londres, 1950-4).

(1965), *The Theology of the Reformers* (Londres, 1965).

Huppert, George (1970), *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France* (Urbana, Ill., 1970).

Hyma, Albert (1965), *The Christian Renaissance: a History of the "Devotio Moderna",* 2ª ed. (Hamden, Conn., 1965).

Iserloh, Erwin (1968), *The Theses Were not Posted: Luther between Reform and Reformation* (Londres, 1968).

Janelle, Pierre (1930), *Obedience in Church and State* (Cambridge, 1930).

Janton, Pierre (1967), *John Knox (c. 1513-1572): l'homme et l'oeuvre* (París, 1967).

Jarlot, Georges (1949), "Les idées politiques de Suárez et le pouvoir absolu", *Archives de Philosophie* 18 (1949), pp. 64-107.

Jarret, Bede (1935), *The Emperor Charles IV* (Londres, 1935).

Jedin, Hubert (1957-61), *A History of the Council of Trent,* trad. Ernest Graf, 2 vols. (Londres, 1957-61).

Jones, Leonard C. (1917), *Simon Goulart, 1543-1628* (París, 1917).

Jordan, W. K. (1968), *Edward VI,* vol. 1, *The Young King* (Londres, 1968).

Keating, L. Clark (1941), *Studies in the Literary Salon in France, 1550-1615* (Cambridge, Mass., 1941).

Kelley, Donald R. (1970), *Foundations of Modern Historical Scholarship* (Nueva York, 1970).

(1970b), "Murd'rous Machiavel in France: a Post-Mortem", *The Political Science Quarterly* 85 (1970), pp. 545-59.

(1973), *François Hotman: a Revolutionary's Ordeal* (Princeton, N.J., 1973).

(1973b), "The Development and Context of Bodin's Method", en *Bodin*, comp. H. Denzer (Munich, 1973), pp. 123-50.

(1976), "Vera Philosophia: the Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence", *The Journal of the History of Philosophy* 14 (1976), pp. 267-79.

Kelly, Michael (1965), "The Submission of the Clergy", *Transactions of the Royal Historical Society* 15 (1965), pp. 97-119.

Kidd, B. J. (1933), *The Counter-Reformation* (Londres, 1933).

King, Preston (1974), *The Ideology of Order: a Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes* (Londres, 1974).

Kingdon, Robert M. (1955), "The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas", *Archiv für Reformationsgeschichte* 46 (1955), pp. 88-100.

(1956), *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563* (Ginebra, 1956).

(1958), "The Political Resistance of the Calvinists in France and the Low Countries", *Church History* 27 (1958), pp. 220-33.

(1967), *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572* (Ginebra, 1967).

Knowles, David (1962), *The Evolution of Medieval Thought* (Londres, 1962).

Kreider, Robert (1955), "The Anabaptists and the Civil Authorities of Strasbourg, 1525-1555", *Church History* 24 (1955), pp. 99-118.

Kristeller, P. O. (1956), *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Roma, 1956).

Kuntz, Marion L. D. (1975), "Introduction" a Juan Bodino, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Princeton, N.J., 1975), pp. xiii-lxxxi.

Labitte, Charles (1866), *De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue*, 2ª ed. (París, 1866).

La Brosse, Olivier de (1965), *Le Pape et le concile* (París, 1965).

Lagarde, Georges de (1926), *Recherches sur l'esprit politique de la réforme* (París, 1926).

(1963), *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, vol. V, *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, nueva ed. (París, 1963).

Landeen, William M. (1951), "Gabriel Biel and the Brethren of the Common Life in Germany's", *Church History* 20 (1951), pp. 23-36.

Laski, Harold J. (1936), "Political Theory in the Later Middle Ages", *The Cambridge Medieval History*, comp. J. R. Tanner *et al.*, 8 vols. (Cambridge, 1911-36), vol. 8, pp. 620-45.

Laslett, Peter (1967), "Introduction" a John Locke, *Two Treatises of Government*, 2ª ed. (Cambridge, 1967), pp. 1-145.

Latham, R. E. (1965), *Revised Medieval Latin Word-List* (Londres, 1965).

Launoy, Jean de (1682), *Academia Parisiensis Illustrata* (París, 1682).

Lecler, Joseph (1960), *Toleration and the Reformation*, trad. T. L. Westow, 2 vols. (Londres, 1960).

Lehmberg, Stanford E. (1970), *The Reformation Parliament, 1529-1536* (Cambridge, 1970).

Lemonnier, Henri (1903), *Les guerres d'Italie, La France sous Charles VIII,*

Louis XII et François Ier (1492-1547) en *Histoire de France,* comp. Ernest Lavisse, vol. V, Part I (París, 1903).

Léonard, E.-G. (1948), "Le Protestantisme français au XVII[e] siècle", *Revue historique* 72 (1948), pp. 153-79.

(1965-7), *A History of Protestantism,* trad. Joyce M. H. Reid y R. M. Bethell, 2 vols. (Londres, 1965-7).

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1967), "Difficulté d'être et douceur de vivre: Le XVI[e] siècle", en *Histoire de Languedoc,* comp. Philippe Wolff (Tolosa, 1967), pp. 265-311.

Levy, Fritz J. (1967), *Tudor Historical Thought* (San Marino, 1967).

Lewis, J. U. (1968), "Jean Bodin's 'Logic of Sovereignty' ", *Political Studies* 16 (1968), pp. 206-22.

Lewry, Guenter (1960), *Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: a Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S.J.* (Ginebra, 1960).

Linder, Robert D. (1964), *The Political Ideas of Pierre Viret* (Ginebra, 1964).

Loades, D. M. (1970), *The Oxford Martyrs* (Londres, 1970).

Lortz, Joseph (1968), *The Reformation in Germany,* trad. Ronald Walls, 2 vols. (Londres, 1968).

Losada, Ángel (1970), *Fray Bartolomé de las Casas* (Madrid, 1970).

Lunt, William E. (1962), *Financial Relations of the Papacy with England, 1327-1534* (Cambridge, Mass., 1962).

McConica, James K. (1965), *English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI* (Oxford, 1965).

McDonough, Thomas M. (1963), *The Law and the Gospel in Luther* (Oxford, 1963).

McFarlane, K. B. (1972), *Wycliffe and English Nonconformity* (Harmondsworth, 1972).

McGowan, Margaret M. (1974), *Montaigne's Deceits: the Art of Persuasion in the "Essais"* (Londres, 1974).

McGrade, Arthur S. (1974), *The Political Thought of William of Ockham* (Cambridge, 1974).

MacIntyre, Alasdair (1966), *A Short History of Ethics* (Nueva York, 1966).

Mackay, Aeneas J. G. (1892), "The Life of the Author" en John Mair, *A History of Greater Britain,* trad. y comp. Archibald Constable (Edimburgo, 1892).

Mackensen, Heinz F. (1964), "Historical Interpretation and Luther's Role in the Peasant Revolt", *Concordia Theological Monthly* 35 (1964), pp. 197-209.

Mackinnon, James (1925-30), *Luther and the Reformation,* 4 vols. (Londres, 1925-30).

McNeill, John T. (1941), "Natural Law in the Thought of Luther", *Church History* 10 (1941), pp. 211-27.

(1949), "The Democratic Element in Calvin's Thought", *Churhc History* 18 (1949), pp. 153-71.

(1954), *The History and Character of Calvinism* (Nueva York, 1954).

Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, 1962).

McRae, Kenneth D. (1955), "Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin", *The Journal of the History of Ideas* 16 (1955), pp. 306-23.

McRae, Kenneth D. (1962), "Introduction" a Juan Bodino, *The Six Books of a Commonweal* (Cambridge, 1962), pp. A3-A67.

Major, J. Russell (1951), *The Estates of 1560* (Princeton, N.J., 1951).

(1960), *Representative Institutions in Renaissance France, 1421-1559* (Madison, Wisc., 1960).

(1962), "The French Monarchy as seen through the Estates General", *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 113-25.

Manschreck, Clyde L. (1957), "The Role of Melanchthon in the Adiaphora Controversy", *Archiv für Reformationgeschichte* 48 (1957), pp. 165-82.

(1958), *Melanchthon, the Quiet Reformer* (Nueva York, 1958).

(1965), "Preface" a *Melanchthon on Christian Doctrine* (Nueva York, 1965), pp. vii-xxiv.

Martin, Jules (1906), *Gustave Vasa et la réforme en Suède* (París, 1906).

Martin, Kingsley (1962), *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, comp. J. P. Mayer (Londres, 1962).

Massaut, Jean-Pierre (1968), *Josse Clichtove: l'humanisme et la réforme du clergé*, 2 vols. (París, 1968).

Maugis, Édouard (1913-14), *Histoire du Parlement de Paris: de l'avènement des rois Valois à la mort d'Henri IV*, 2 vols. (París, 1913-14).

Meier, Ludger (1955), "Contribution à l'histoire de la théologie à l'Université d'Erfurt", *Revue d'histoire ecclésiastique* 50 (1955), pp. 454-79 y 839-66.

Meinecke, Friedrich (1957), *Machiavellism*, trad. Douglas Scott (Londres, 1957).

Mercier, Charles (1934), "Les théories politiques des calvinistes en France au cours des guerres de religion", en *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français* 83 (1934), pp. 225-60.

Mesnard, Pierre (1936), *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle* (París, 1936).

(1950), "Jean Bodin à Toulouse", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 12 (1950), pp. 31-59.

(1955), "François Hotman (1524-1590) et le complexe de Tribonien", *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français* 101 (1955), pp. 117-37.

Michaud, Hélène (1967), *La Grande Chancellerie et les écritures royales au seizième siècle (1515-1589)* (París, 1967).

Miller, Edward W. (1917), *Wessel Gansfort: life and writings*, 2 vols. (Nueva York, 1917).

Moeller, Bernd (1972), *Imperial Cities and the Reformation: Three Essays*, trad. y comp. H. C. E. Midelfort y Mark U. Edwards Jr (Filadelfia, 1972).

Monter, E. William (1969), "Inflation and Witchcraft: the Case of Jean Bodin", en *Action and Conviction in Eearly Modern Europe*, comp. Theodore K. Rabb y Jerrold E. Seigel (Princeton, N.J., 1969), pp. 371-89.

Morrall, John B. (1960), *Gerson and the Great Schism* (Manchester, 1960).

Morris, Christopher (1953), *Political Thought in England: Tyndale to Hooker* (Londres, 1953).

Mosse, G. L. (1948), "The Influence of Jean Bodin's *République* on English Political Thought", *Medievalia et Humanistica* 5 (1948), pp. 73-83.

Mousnier, Roland (1945), *La Vénalité des Offices sous Henri IV et Louis XIII* (Ruán, 1945).

Mozley, J. F. (1937), *William Tyndale* (Londres, 1937).

(1953), *Coverdale and his Bibles* (Londres, 1953).

Muller, James A. (1926), *Stephen Gardiner and the Tudor Reaction* (Nueva York, 1926).

Naudeau, Olivier (1972), *La Pensée de Montaigne et la composition des Essais* (Ginebra, 1972).

Neale, J. E. (1943), *The Age of Catherine de Medici* (Londres, 1943).

Niesel, Wilhelm (1956), *The Theology of Calvin*, trad. Harold Knight (Filadelfia, 1956).

Oakley, Francis (1962), "On the Road from Constance to 1688: the Political Thought of John Major and George Buchanan", *The Journal of British Studies* 2 (1962), pp. 1-31.

(1964), *The Political Thought of Pierre d'Ailly: the Voluntarist Tradition* (New Haven, Conn., 1964).

(1965), "Almain nad Major: conciliar Theory on the Eve of the Reformation", *The American Historical Review* 70 (1964-5), pp. 673-90.

(1969), "Figgis, Constance and the Divines of Paris", *The American Historical Review* 75 (1969-70), pp. 368-86.

Oberman, Heiko A. (1963), *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963).

(1966), *Forerunners of the Reformation* (Nueva York, 1966).

Ogle, Arthur (1949), *The Tragedy in the Lollards' Tower* (Oxford, 1949).

Oyer, John S. (1964), *Lutheran Reformers against Anabaptists* (La Haya, 1964).

Parker, T. H. L. (1975), *John Calvin: a biography* (Filadelfia, 1975).

Parry, J. H. (1940), *The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1940).

Pas, P. (1954), "La Doctrine de la double justice au Concile de Trente", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 30 (1954), pp. 5-53.

Patry, Rauol (1933), *Philippe du Plessis-Mornay: un huguenot homme d'état* (París, 1933).

Pelikan, Jaroslav (1968), *Spirit versus Structure: Luther and the Institutions of the Church* (Londres, 1968).

Petit-Dutaillis, Charles (1902), *Charles VII, Louis XII et les premières années de Charles VIII (1422-1492)*, en *Histoire de France*, comp. Ernest Lavisse, vol. IV, Part II (París, 1902).

Philips, G. (1971), "La Justification Luthérienne et le Concile de Trente", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 47 (1971), pp. 340-58.

Pickthorn, Kenneth (1934), *Early Tudor Government: Henry VIII* (Cambridge, 1934).

Pineas, Rainer (1962a), "William Tyndale's Use of History as a Weapon of Religious Controversy", *Harvard Theological Review* 55 (1962), pp. 121-41.

(1962b), "John Bale's Nondramatic Works of Religious Controversy", *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 218-33.

(1964), "Robert Barnes's Polemical Use of History", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 26 (1964), pp. 55-69.

(1968), *Thomas More and Tudor Polemics* (Bloomington, Ind., 1968).

Pinette, G. L. (1959), "Freedom in Huguenot Doctrine", *Archive für Reformationsgeschichte* 50 (1959), pp. 200-34.

Pocock, J. G. A. (1957), *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (Cambridge, 1957).

Popkin, Richard H. (1968), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 2ª ed. (Nueva York, 1968).

Porter, H. C. (1958), *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge* (Cambridge, 1958).

Post, Gaines (1964), *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton, N.J., 1964).

Post, R. R. (1968), *The Modern Devotion: Confrontation of Reformation and Humanism* (Leyden, 1968).

Poujol, Jacques (1958), "Jean Ferrault on the King's Privileges", *Studies in the Renaissance* 5 (1958), pp. 15-26.

(1961), "Introduction" a Claude de Seyssel, *La Monarchie de France*, comp. Jacques Poujol (París, 1961).

Putnam, George H. (1906-7), *The Censorship of the Church of Rome*, 2 vols. (Nueva York, 1906-7).

Quirk, Robert E. (1954), "Some Notes on a Controversial Controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural Servitude", *Hispanic American Historical Review* 34 (1954), pp. 357-64.

Raab, Felix (1964), *The English Face of Machiavelli* (Londres, 1964).

Radouant, René (1908), *Guillaume du Vair: L'homme et l'orateur jusqu'à la fin des troubles de la Ligue (1556-1596)* (París, 1908).

Rager, John Clement (1926), *Political Philosophy of Blessed Cardinal Bellarmine* (Washington, D.C., 1926).

Rathé, C. Edward 1965), "Innocent Gentillet and the First 'Anti-Machiavel' ", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 27 (1965), pp. 186-225.

Read, Conyers (1953), *Social and Political Forces in the English Reformation* (Houston, Texas, 1953).

Renaudet, Augustin (1953), *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, 2ª ed. (París, 1953).

Reu, M. (1930), *The Augsburg Confession: a Collection of Sources with an Historical Introduction* (Chicago, 1930).

Reynolds, Beatrice (1931), *Proponents of Limited Monarchy in Sixteenth Century France: Francis Hotman and Jean Bodin* (Nueva York, 1931).

Reynolds, E. E. (1955), *Saint John Fisher* (Londres, 1955).

Rice, Eugene F. (1962), "The Humanist Idea of a Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle", *Studies in the Renaissance* 9 (1962), pp. 126-60.

Ridley, Jasper (1968), *John Knox* (Oxford, 1968).

Ritter, Gerhard (1971), "Romantic and Revolutionary Elements in German Theology on the Eve of the Reformation", en *The Reformation in Medieval Perspective,* comp. Steven E. Ozment (Chicago, 1971), pp. 15-49.

Roberts, Agnes E. (1935), "Pierre d'Ailly and the Council of Constance: a study in 'Ockhamite' Theory and Practice", *Transactions of the Royal Historical Society* 18 (1935), pp. 123-42.

Roberts, Michael (1968), *The Early Vasas: a History of Sweden, 1523-1611* (Cambridge, 1968).

Robinson, H. (1846), *Original Letters Relative to the English Reformation,* 2 vols. (Cambridge, 1846).

Romeyer, B. (1949), "La Théorie Suarézienne d'un état de nature pure", *Archives de Philosophie* 18 (1949), pp. 37-63.

Romier, Lucien (1913-14), *Les Origines politiques des guerres de religion,* 2 vols. (París, 1913-14).

(1922), *Le Royaume de Catherine de Médicis: La France à la veille des guerres de religion,* 2 vols. (París, 1922).

(1924), *Catholiques et Huguenots à la cour de Charles IX* (París, 1924).

Ronzy, Pierre (1924), *Un humaniste italianisant: Papire Masson (1544-1611)* (París, 1924).

Rothkrug, Lionel (1965), *Opposition to Louis XIV* (Princeton, N.J., 1965).

Rubinstein, Nicolai (1971), "Notes on the word *stato* in Florence before Machiavelli", en *Florilegium Historiale,* comps. J. G. Rowe y W. H. Stockdale (Toronto, 1971, pp. 313-26.

Rupp, E. Gordon (1949), *Studies in the Making of the English Protestant Tradition* (Londres, 1949).

(1951), *Luther's Progress to the Diet of Worms, 1521* (Londres, 1951).

(1953), *The Righteousness of God* (Londres, 1953).

Saarnivaara, Uuras (1951), *Luther Discovers the Gospel* (St Louis, Mo., 1951).

Sabine, George H. (1931), "The *Colloquium Heptaplomeres* of Jean Bodin", en *Persecution and Liberty: Essays in Honor of George Lincoln Burr* (Nueva York, 1931), pp. 271-309).

(1963), *A History of Political Theory,* 3ª ed. (Londres, 1963).

Salmon, J. H. M. (1959), *The French Religious Wars in English Political Thought* (Oxford, 1959).

(1973), "Bodin and the Monarchomachs", en *Bodin,* comp. H. Denzer (Munich, 1973), pp. 359-78.

(1975), *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (Londres, 1975).

Sawada, P. A. (1961), "Two Anonymous Tudor Treatises on the General Council", *The Journal of Ecclesiastical History* 12 (1961), pp. 197-214.

Sayce, R. A. (1972), *The Essays of Montaigne: a Critical Exploration* (Londres, 1972).

Scarisbrick, J. J. (1968), *Henry VIII* (Londres, 1968).

Scheible, Heinz (1969), *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten, 1523-1546* (Gütersloh, 1969).

Schelven, A. A. van (1954), "Beza's De Iure Magistratuum in Subditos", *Archiv für Reformationsgeschichte* 45 (1954), pp. 62-83.

Schenk, W. (1950), *Reginald Pole, Cardinal of England* (Londres, 1950).

Schmidt, Charles (1879), *Histoire Littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e^ et au commencement du XVI^e^ siècle*, 2 vols. (París, 1879).

Schubert, Hans von (1909), "Beiträge zur Geschichte der Evangelischen Bekenntnis und Bündnisbildung 1529/30", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 30 (1909), pp. 271-351.

Scott, James Brown (1934), *The Spanish Origin of International Law*, Part I, *Francisco de Vitoria and his Law of Nations* (Oxford, 1934).

Shennan, J. H. (1968), *The Parlement of Paris* (Londres, 1968).

Shepard, M. A. (1930), "Sovereignty at the Crossroads: a Study of Bodin", *Political Science Quarterly* 45 (1930), pp. 580-603.

Shoenberger, Cynthia G. (1972), *The Confession of Magdeburg and the Lutheran Doctrine of Resistance* (tesis para doctorado de filosofía, Columbia University, Nueva York, 1972).

Sider, Roñald J. (1974), *Andreas Bodenstein von Karlstadt: the Development of his Thought* (Leyden, 1974).

Siggins, Ian D. Kingston (1970), *Martin Luther's Doctrine of Christ* (New Haven, Conn., 1970).

Sigmund, Paul E. (1963), *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963).

Skinner, Quentin (1965), "History and Ideology in the English Revolution", *The Historical Journal* 8 (1965), pp. 151-78.

(1972), "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy", en *The Interregnum: the Quest for Settlement*, comp. G. E. Aylmer (Londres, 1972), pp. 79-98.

Smith, Lacey Baldwin (1953), *Tudor Prelates and Politics, 1536-1558* (Princeton, N.J., 1953).

Smith, Preserved (1911), *The Life and Letters of Martin Luther* (Londres, 1911).

Spinka, Matthew (1941), *John Hus and the Czech Reform* (Chicago, 1941).

Spitz Lewis W. (1953), "Luther's Ecclesiology and his Concept of the Prince as *Notbischof*", *Church History* 22 (1953), pp. 113-41.

(1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists* (Cambridge, Mass., 1963).

Stankiewicz, W. J. (1960), *Politics and Religion in Seventeenth Century France* (Berkeley, Cal., 1960).

Stayer, James M. (1972), *Anabaptists and the Sword* (Lawrence, Kansas, 1972).

Steinmetz, David C. (1968), *Misericordia Dei: the Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting* (Leyden, 1968).

Sternberger, D. (1975), *Machiavellis "Principe" und der Begriff des Politischen* (Wiesbaden, 1975).

Stout, Harry S. (1974), "Marsilius of Padua and the Henrician Reformation", *Church History* 43 (1974), pp. 308-18.

Strauss, Gerald (1966), *Nuremberg in the Sixteenth Century* (Nueva York, 1966).

(1971), *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation* (Bloomington, Ind., 1971).

Strohl, H. (1930), "Le droit à la résistance d'après les conceptions protestantes", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 10 (1930), pp. 126-44.

Strype, John (1821), *The Life of the Learned Sir John Cheke* (Oxford, 1821).

Surtz, Edward (1967), *The Works and Days of John Fisher* (Cambridge, Mass., 1967).

Sutcliffe, F. E. (1967), "Introduction" a François de la Noue, *Discours politiques et militaires* (Ginebra, 1967), pp. vii-xxxv.

Sutherland, N. M. (1962), *The French Secretaries of State in the Age of Catherine de Medici* (Londres, 1962).

(1973), *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict, 1559-1572* (Londres, 1973).

Sykes, Norman (1934), *Church and State in England in the XVIIIth Century* (Cambridge, 1934).

Thickett, D. (1956a), *Bibliographie des oeuvres d'Estienne Pasquier* (Ginebra, 1956).

(1956b), *Estienne Pasquier: choix de lettres sur la littérature, la langue et la traduction* (Ginebra, 1956).

Thomson, John A. F. (1965), *The Later Lollards, 1414-1520* (Oxford, 1965).

Thomson, S. Harrison (1953), "Luther and Bohemia", *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), pp. 160-80.

Tierney, Brian (1954), "Ockham, the conciliar theory and the Canonists", *The Journal of the History of Ideas* 15 (1954), pp. 40-70.

(1955), *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955).

(1966), "Medieval Canon Law and Western Constitutionalism", *The Catholic Historical Review* 52 (1966), pp. 1-17.

(1975), "'Divided Sovereignty' at Constance: a Problem of Medieval and Early Modern Political Theory", *Annuarium Historiae Conciliorum* 7 (1975), pp. 238-56.

Tjernagel, N. S. (1963), *The Reformation Essays of Dr Robert Barnes* (Londres, 1963).

(1965), *Henry VIII and the Lutherans: a Study in Anglo-Lutheran Relations from 1521 to 1547* (St Louis, Mo., 1965).

Trevor-Roper, H. R. (1966), *George Buchanan and the Ancient Scottish Constitution* (*The English Historical Review*, Supplement 3) (Londres, 1966).

Troeltsch, Ernst (1931), *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. Olive Wyon, 2 vols. (Londres, 1931).

Tuck, Richard (1977), *Natural Rights Theories before Locke* (tesis para doctorado de filosofía, University of Cambridge, 1977).

Tully, James H. (1977), *John Locke's Writings on Property in their seventeenth-century Intellectual Context* (tesis para doctorado de filosofía, University of Cambridge, 1977).

Tyacke, Nicholas (1973), "Puritanism, Arminianism and Counter-Revolution", en

The Origins of the English Civil War, comp. Conrad Russell (Londres, 1973), pp. 119-43.

Ullmann, K. (1855), *Reformers Before the Reformation*, trad. Robert Menzies, 2 vols. (Edimburgo, 1855).

Ullmann, Walter (1948), *The Origins of the Great Schism* (Londres, 1948).

Ulph, Owen (1947), "Jean Bodin and the Estates-General of 1576", *The Journal of Modern History* 19 (1947), pp. 289-96.

Van Dyke, Paul (1913), "The Estates of Pontoise", *The English Historical Review* 28 (1913), pp. 472-95.

Viard, Paul Émile (1926), *André Alciat, 1492-1550* (París, 1926).

Vignaux, Paul (1934), *Justification et prédestination au XVI^e siècle* (París, 1934).

(1971), "On Luther and Ockham", en *The Reformation in Medieval Perspective*, comp. Steven E. Ozment (Chicago, 1971), pp. 107-18.

Villey, M. (1964), "La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam", *Archives de philosophie du droit* 9 (1964), pp. 97-127.

(1973), "La Justice harmonique selon Bodin", en *Bodin*, comp. H. Denzer (Munich, 1973), pp. 69-86.

Villey, Pierre (1908), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols. (París, 1908).

(1935), *Montaigne devant la postérité* (París, 1935).

Wahl, J. A. (1977), "Baldus de Ubaldis and the Foundations of the Nation-State", *Manuscripta* 21 (1977), pp. 80-96.

Walzer, Michael (1966), *The Revolution of the Saints* (Londres, 1966).

Waring, Luther H. (1910), *The Political Theories of Martin Luther* (Nueva York, 1910).

Watanabe, Morimichi (1963), *The Political Ideas of Nicholas of Cusa: with special reference to his "De Concordia Catholica"* (Ginebra, 1963).

Watson, Philip S. (1947), *Let God be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther* (Londres, 1947).

Weill, Georges (1892), *Les Théories sur le pouvoir royale en France pendant les guerres de religion* (París, 1892).

Werner, Julius (1905), *Johann Eberlin von Günzburg* (Heidelberg, 1905).

Whitfield, J. H. (1969), *Discourses on Machiavelli* (Cambridge, 1969).

Wilenius, Reijo (1963), *The Social and Political Theory of Francisco Suárez* (Helsinki, 1963).

Williams, George H. (1962), *The Radical Reformation* (Filadelfia, 1962). [Hay edición en español del FCE, 1983.]

Wolfe, Martin (1968), "Jean Bodin on Taxes: the Sovereingty-Taxes Paradox", *The Political Science Quarterly* 83 (1968), pp. 268-84.

(1972), *The Fiscal System of Renaissance France* (New Haven, Conn., 1972).

Wolin, Sheldon S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Londres, 1961).

Wright, H. F. (1932), *Vitoria and the State* (Washington, D.C., 1932).

Yost, John K. (1970), "German Protestant Humanism and the Early English

Reformation: Richard Taverner and Official Translation", *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 32 (1970), pp. 613-25.

Young, Margaret L. M. (1961), *Guillaume des Auletz: a Study of his Life and Works* (Ginebra, 1961).

Zanta, Léontine (1914), *La Renaissance du stoicisme au XVI^e siècle* (París, 1914).

Zeeveld, W. Gordon (1948), *Foundations of Tudor Policy* (Cambridge, Mass., 1948).

Zeydel, Edwin H. (1967), *Sebastian Brant* (Nueva York, 1967).

ÍNDICE

Primera Parte

EL ABSOLUTISMO Y LA REFORMA LUTERANA

I. Los principios del luteranismo 9
Las premisas teológicas 9
Las implicaciones políticas 18
II. Los precursores del luteranismo 27
La insuficiencia del hombre 28
Las insuficiencias de la Iglesia 34
Los poderes de la Iglesia: el debate teológico 41
Los poderes de la Iglesia: la rebelión laica 57
III. La difusión del luteranismo 72
Los primeros propagandistas 72
La defección de los radicales 80
El papel de las autoridades seculares 88
La reforma obligatoria 97
Otras lecturas 115

Segunda Parte

EL CONSTITUCIONALISMO Y LA CONTRARREFORMA

IV. Antecedentes del contitucionalismo 119
La tradición conciliarista 120
La tradición jurídica 129
V. El resurgimiento del tomismo 141
Los tomistas y sus enemigos 141
La teoría de la Iglesia 150
La teoría de la sociedad política 154
La réplica a los herejes 173
VI. Los límites del constitucionalismo 181
La perspectiva radical 181
La perspectiva absolutista 185
Otras lecturas 191

Tercera Parte

EL CALVINISMO Y LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN

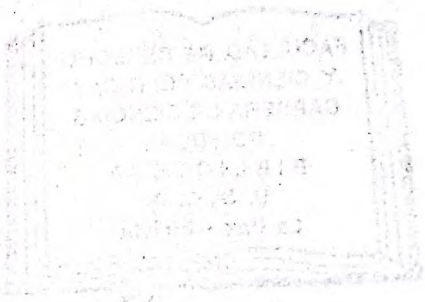
VII. El deber de resistir 195
El desarrollo del radicalismo luterano 197
La influencia luterana sobre el calvinismo 212
El desarrollo del radicalismo calvinista 232
VIII. El marco de la revolución hugonota 246
Las perspectivas de tolerancia 248
El crecimiento del absolutismo 261
La reafirmación del constitucionalismo 275
Montaigne y el estoicismo 283
Bodino y el absolutismo 291
IX. El derecho de resistir 311
El rechazo de la revolución popular 311
El llamado al derecho positivo 319
El recurso al derecho natural 327
La defensa de la revolución popular 348

Conclusión 359
Otras lecturas 369

Bibliografía de fuentes primarias 371

Bibliografía de fuentes secundarias 382

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de mayo de 1993 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Se tiraron 5000 ejemplares.



FACULTAD DE DERECHO
Y CIENCIAS POLITICAS
CARRERA DE CIENCIAS
POLITICAS
BIBLIOTECA
U. M. S. A.
La Paz - Bolivia

030 661883 23 8600

Quentin Skinner

LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

II. LA REFORMA

''De no haber existido Martín Lutero, jamás se habría dado un Luis XIV'' se ha dicho. Y en efecto, no hay duda de que la influencia principal que ejerció en un principio la teoría política protestante fue la de legitimar el surgimiento de la monarquía absolutista: uno de los principales postulados de Lutero era el de que todos los principios políticos deberían derivar de las páginas de la Biblia. Y los católicos partidarios de la doctrina del derecho divino de los reyes se hicieron de inmediato eco de tal argumentación, Bossuet entre ellos.

Los teóricos del movimiento de la Contrarreforma, tomistas todos ellos, son considerados por los actuales estudiosos de la teoría del Estado como los fundadores del constitucionalismo, e incluso de gran parte del pensamiento democrático moderno. Bajo esta luz, han sido elogiados Francisco Suárez, el *Doctor Eximius,* como ''el primer demócrata moderno''; Belarmino, por revelar ''las fuentes verdaderas de la democracia'', y los jesuitas, en conjunto, por acreditárseles la ''invención'' de la teoría del contrato social e iniciar el estudio de sus implicaciones en el campo de la teoría de la justicia.

Sirviéndose como telón de fondo de la lucha religiosa —Reforma y Contrarreforma— Quentin Skinner ofrece en este volumen, mediante amplísima información, cómo fueron surgiendo las ideas políticas que en los siglos siguientes al XVI iban a conformar, en su desarrollo, las principales teorías políticas modernas.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

cfe

POLM000751
320.509/S628f T.2-1a.ed.-Ej.1

00193
9 789681 624781